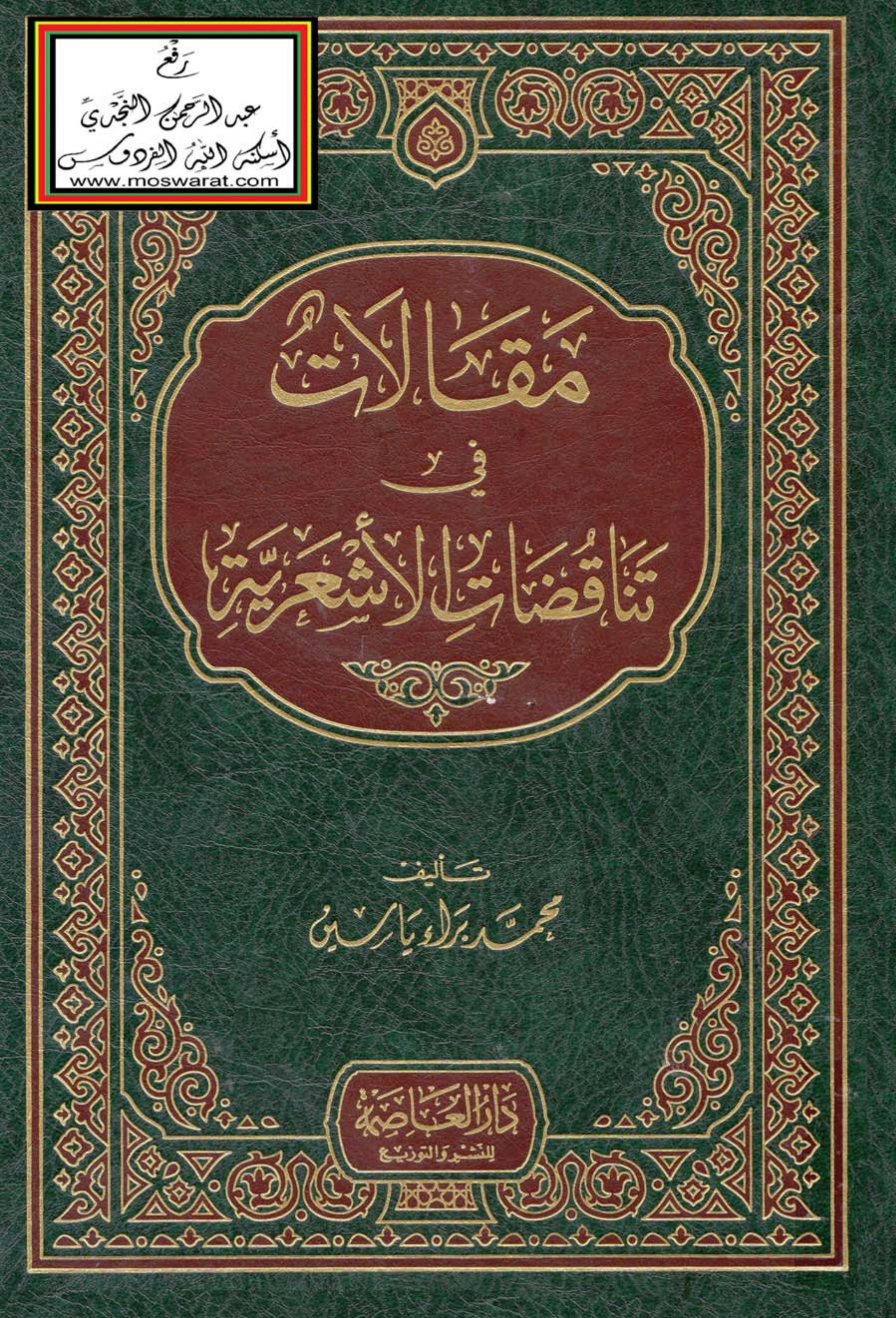

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
مقالات
في
تناقضات الأشعرية
تأليف
محمد براء ياسين
دار العاصمة
للنشر والتوزيع


مقالات
في تناقضات الأشعرية

ح دار العاصمة للنشر والتوزيع ، ١٤٣٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ياسين، محمد براء

مقالات في تناقضات الأشعرية./ محمد براء ياسين- الرياض،١٤٣٣هـ

٢١١ ص ، ١٧ x ٢٤ سم

ردمك ٤-٦٧-٨٠٥٧-٦٠٣-٩٧٨

١- الأشعرية   أ- العنوان

ديوي ٢٤٠   ١٤٣٣/٨٤٧٨

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٨٤٧٨

ردمك: ٤-٦٧-٨٠٥٧-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

دار العاصمة

المملكة العربية السعودية

الرياض - ص.ب: ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي: ١١٥٥١

المركز الرئيسي: شارع السويدي العام

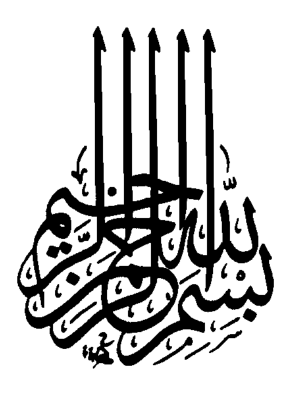
هاتف: ٤٤٩٧٢٢٤/ فاكس: ٤٤٩٧٢٢٥

مقالات في تناقضات الأشعرية

تأليف

محمد براء ياسين









المقدمة

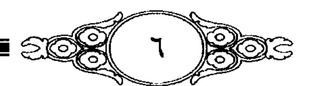
الحَمدُ لله نَحمَدُه وَنَستَعِينُهُ وَنَستَغفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِالله مِن شُرُورِ أنفُسِنَا وَمِن سَيِّئَاتِ أعمَالِنَا، مَن يَهدِهِ اللهُ فَلا مُضِلَّ لَهُ، وَمَن يُّضلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ، وَأشهَدُ أنْ لا إلَهَ إلَّا اللهُ وَحدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأشهَدُ أنَّ مُحَمَّداً عَبدُهُ وَرَسُولُهُ.

اللهم صَلِّ علَى مُحَمَّدٍ النبيِّ، وأزواجِه أُمَّهاتِ المُؤمنينَ، وذُرِيَّته وأهلِ بيتِه، كما صلَّيتَ على آلِ إبراهيمَ إنَّك حميدٌ مجيدٌ.

وبعدُ:

فيسرُّني أن أُقدِّم للدَّارسِين لعلُوم العقائِد والمُهتمِّينَ بالمذهبِ الأشعريِّ، هذِه المذكِّرَة القَصيرة، التي قصدتُ فيها إبرازَ سمةٍ من أجلَى سماتِ المَذهبِ الأشعريِّ، وهي سِمةُ التَّناقُض.

ولا ريبَ أن التَّناقُض يدلُّ على أنَّ أحدَ المُتناقِضينِ أو كليهِما ليسَا مِن عندِ الله تعالى، إذِ الرِّسالَةُ الإسلاميَّةُ التي بعثَ الله بها مُحَمَّداً ﷺ لا تناقُضَ فيها ولا اضطِرابَ، يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾.

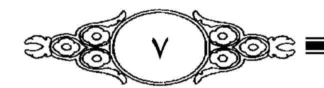


وإبرازُ التَّناقُض من أقوى طُرُق الردِّ والإفحَامِ والتَّشكِيك، إذِ الطَّبيعةُ الإنسانيَّةُ تميلُ إلى النُّفرةِ الشَّديدَة ممن ينقُض بعضُ قولِه الآخرَ، أو ينقُضُ فعلُه قولَه، ولذلَك كانَت من أساليبِ القُرآنِ العظيمِ في مُحاجَجةِ المُشركينَ في قضيَّة التَّوحيدِ، فبيَّن تناقُضَهم بينَ إقرارِهم بأنَّ الله تعالى خالِقُهم وخالقُ السَّماوتِ والأرضِ، وبين صَرفِهم العبادةَ لغيرِه، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾، وقال: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾.. الآيات.

وكثرةُ التَّناقُض في المذهَبِ الأشعريِّ، ترجِعُ إلى الأَساسِ الذي قامَ عليهِ، وهو التَّوفيقُ بين أُصُول التَّجهُّم والتعطيل وبين مقالاتِ السَّلَف رُضوان الله عليهم، كما أشار إلى ذلك من عَرفَ حقيقتَهُ.

قال الإمامُ يحيى ابنُ أبي الخير العُمرَانيُّ اليمنيُّ -أحدُ أئمَّة الشَّافِعيَّةِ- المتوفَّى سَنَة ٥٥٨هـ رحمَه الله تعالَى: «والأشعريَّةُ قدَّمُوا رِجلاً إلى الاعتزال ووضعُوها حيثُ وضَعَت المُعتَزِلةُ أرجُلَهم، وأمُّوا بالرجل الأُخرى إلى حيثُ وضعَ أهلُ الحديث أرجُلَهم، وهذا مثالٌ عقليٌّ يفقَهُه من فهم قولَهم»[1].

(١) «الانتصار في الرد على القدرية المعتزلة الأشرار» (٢/ ٥٩٥).



وقال بعضُ فُقهاءِ المالكيَّة: «أقامَ الأشعريُّ أربعينَ سنةً على الاعتِزال، ثُمَّ أظهرَ التَّوبةَ، فرجَع عن الفُرُوع وثبتَ على الأُصُول»(١).

قال شيخُ الإسلامِ علَمُ الأعلام مُفتِي الفِرَق أبو العَبَّاس تقيُّ الدِّين أحمدُ ابنُ تيميةَ المتوفَّى سنة ٧٢٨هـ رحمَهُ الله تعالى مُعلِّقاً على هذا القَول:

«ليس مُرادُهُ بالأُصُول ما أظهرُوه من مُخالَفَة السُّنَّة، فإنَّ الأشعريَّ مُخالِفٌ لهم فيما أظهرُوه من مُخالَفَة السُّنَّة، كمسألة الرُّؤيةِ والقُرآنِ والصِّفاتِ.

ولكنْ أصولهم الكلاميَّة العقليَّة التي بنَوا عليها الفُرُوع المُخالِفة للسُّنَّة، مثلَ الأصلِ الذي بنَوا عليه حُدُوثَ العالَم وإثباتَ الصانِع، فإنَّ هذا أصلُ أُصولِهم، وهذا الأصلُ ذكرَهُ الأشعريُّ، لكنَّهُ مُخالفٌ للمعتزلة في كثيرٍ من لوازِمِه وفُرُوعِهِ، وجاء كثيرٌ من أتباعِ المُتأخِّرينَ، كأتباعِ صاحبِ «الإرشَادِ» فأعطَوا الأُصُول -التي سلَّمها للمُعتزلَةِ- حقَّها من اللَّوازم، فوافقُوا المعتزِلةَ على مُوجَبِها، وخالفُوا شيخَهَم أبا الحسن وأئمَّة أصحابِه، فنفَوا الصِّفاتِ الخبريَّةَ، ونفَوا العُلوَّ، وفسَّرُوا الرؤيَة بمزيد علمٍ لا يُنازعهم فيه المُعتَزلَة، وقالُوا: ليس بيننا وبين المُعتزلة خلافٌ في المعنى، وإنما خلافُهُم مع المُجسِّمة، وكذلك قالُوا في القُرآنِ: إنَّ القُرآن الذي قالت به المعتزلة: إنَّهُ مخلوقٌ، نحنُ نوافِقُهم على خلقِه، ولكن ندَّعي ثبوتَ معنىً آخر وأنَّهُ واحدٌ قديمٌ»(٢).

---

(١) «الرد على من أنكر الحرف والصوت» (ص ١٤٠).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٣٨-٢٣٩).

وكنتُ خلالَ دراستِي للمذهبِ الأشعريِّ أرى هذهِ الظَّاهِرَةَ جليَّةً، وكثيراً ما أجدُ شيخَ الإسلامِ ابنَ تيمية يسلُكُ طريقَ إظهارِ تناقُضاتِهم خلالَ بحُوثِه معهم وردُودِه عليهم، فكنتُ كُلَّما وقفتُ على شيءٍ من ذلِكَ كتبتُ فيه مقالاً، ثم رتَّبتُ هذه المقالاتِ على نسَقِ التآليفِ الأشعريَّةِ، فكانت هذِه المُذكِّرةُ التي بين يَديك.

وأسألُ الله العليَّ العظِيم أن يَّنفعَ بما كَتبتُهُ، ويجعلَهُ خالصاً لوجهِهِ الكريم.

وأَنَا سَائِلٌ أخاً انتفعَ بِشَيءٍ مِن هذِه المُذكِّرَة أن يخُصَّني بالدُّعاءِ، وأن يَّدعُوَ لوَالِدَيَّ، وَمَشَايخِي، وَسَائِرِ أَحبَابِي، وَالمُسلِمِينَ أجمَعِينَ.

وعَلَى الله الكَريمِ اعتِمادِي، وَإِلَيهِ تَفويضِي وَاستِنَادِي، وَحَسبِيَ اللهُ وَنِعمَ الوَكِيلُ، وَلا حَولَ وَلا قُوَّةَ إِلاَّ بِالله العَلِيِّ العَظِيمِ.

منهجي في كتابة هذه المذكرة:

أولاً: حاولتُ أن ألتزِمَ بشُروط التَّناقُض التي يذكُرُها المناطِقَةُ في كُتُبهم، فمن ذلك أنَّني لا أعُدُّ القولينِ الذَينِ يقولُهُما الرَّجُل الواحِدُ في زمانَين مُختلِفَين تناقُضَاً، إذ من شُرُوط التَّناقُض أن لا يكُون في زمانينِ مُختلِفَين[1]، لاحتمالِ أن يَكُونَ الأوَّلُ مرجُوعَاً عنهُ أو منسُوخاً أو غير ذلِك، فلم أعْدُد قولَ الجُوينيِّ بالتَّفويضِ في «النِّظامِيَّة»، مُناقضاً لقوله بالتأويلِ في «الإرشادِ» و«الشَّامِل»، ولم أعدُد ما يقولُه الرَّازِي في كتُبِ الفلسفيَّةِ مُخالفَاً به كتُبَه الكلاميَّةَ تناقُضَاً.

ولم أعرِض للخلافِ بين أئمَّةِ الأشعريَّةِ في بعضِ المسائِل سواء كان معنويّاً أو لفظيّاً، أصليّاً أو فرعيّاً، فهذا بابٌ آخرُ وليس هُو من التَّناقُضِ المقصُودِ.

ثانياً: من صُوَر التَّناقُض التي أذكُرُها أنَّهُم يُعمِلُون أصلاً في موضع مِّن المواضِع ثم لا يُعمِلُونه في موضعٍ آخرَ مع عدمِ الفرقِ الصَّحيحِ، فإن كان لهُم فرقٌ ذكرتُه وبيَّنتُ ضعفَه، كالفرقِ الذي يذكرُونَه بين حوادثَ لا أوَّلَ لَها وحوادِثَ لا نِهَاية لَها.

ثالثاً: كُنتُ أُقلِّبُ وجوهَ النَّظرِ في كُلِّ ما وقفتُ عليه مما عُدَّ من تناقُضَاتِ الأشعريَّةِ، فما رأيتُه ليس كذلِكَ لم أذكُرْه، كقول من قالَ: قولُهم بالتَّحسينِ

---

(١) انظر: «معيار العلم» (ص ١٢٤).

والتَّقبيحِ يناقِضُ قانُونَهُم الكُلِّيَّ في ظواهِرِ التشبيهِ أو تعارُضِ العقلِ والنَّقلِ، فهذا القولُ قولُ من لَّمْ يُدرِك حقيقةَ تينِكَ المقالتَين.

رابعاً: مَقصدي الأساسيُّ مما أكتُبُه إظهارُ سِمَة التَّناقُض عندَهم، لكنَّني في أكثرِ الأحيانِ أشرحُ مقالَتيهم المُتناقِضَتينِ بما أظنُّ أنَّهُ يكفِي لإيضاحِهِمَا، وأذكرُ فوائدَ في ضمنِ ذلِك، وأُبيِّنُ عقيدةَ أهلِ السُّنَّةِ في جُلِّ ما أعرِضُه من مَّقالاتٍ، وأُطيلُ في ذلك أو أقصرُ بحسب الحاجَةِ، لذلك كانت هذه المُذكِّرةُ تشتَمِلُ على بيانٍ لأبرز مَعاقِدِ الخلاف بينَ أهلِ السُّنَّة والجماعَةِ وبين فِرقَةِ الأشعريَّة.

خامساً: كثيرٌ من التَّناقُضات التي أذكُرها هي مِمَّا يذكرُه شيخُ الإسلامِ في كُتُبه، فوظيفَتِي حينئذٍ الاجتهادُ في شرح ذلك وعَرضِه، والسَّبكِ بينَ رُدُوده ونقولاتِ أئمَّةِ الأشعريَّةِ، والتَّعليقِ على ما يحتاجُ التَّعليقَ.

وإنَّنِي -مع قِصَر باعي وقِلَّةِ اطِّلاعي- أرى أنَّ جُهُودَ ابنَ تيميَّةَ في نقضِ المذهَبِ الأشعريِّ هي السَّقفُ الذي وصَلَت إليه جُهُود عُلماءِ المُسلِمِينَ من لَّدُن نشأةِ المذهب إلى يومِنا هذا، وهو رحِمَهُ الله مُتضلِّعٌ من العُلُومِ العقليَّةِ والنَّقليَّةِ، واسعُ الاطِّلاعِ على مقالاتِ الأشعريَّةِ، بل مقالاتِ الفِرَقِ كُلِّهَا، وقد نقلَ بعضُ تلامِذَتِه أنَّهُ كان يشرَحُ لهُم كتُب الأشعريَّةِ، كما ذكرَ الإمامُ شمسُ الدِّين مُحمَّدُ بنُ أحمدَ بنِ عبدِالهادي المُتوفَّى سنةَ ٧٤٤هـ رحِمَه الله تعالى أنَّهُ قرأ عليه قِطعةً من كتابِ «الأربعينَ» للفخر الرَّازِي، وشرَحَها له وكتَب لهُ على

بعضِها شيئاً»[١].

ومن كُتُب ابن تيميةَ شرحٌ لعقيدةِ الأصبهانيِّ، وهذه العقِيدةُ هي عقيدةٌ مُختصرَةٌ في المذهبِ الأشعريِّ.

وكانت مدرسةُ ابنِ تيميَّةَ الأُولى على خبرةٍ بالمذهَب الأشعريَّ، فتلميذُه ابنُ القيم -مثلاً- درسَ الأربعينَ على الصفيِّ الهنديِّ أحدِ كُبراءِ الأشعريَّةِ في وقتِه ومن خصُوم ابنِ تيميةِ المعروفينَ.

وقد شَهِدَ لابن تيميَّةَ بالعدلِ والإنصَافِ في الردِّ على الخُصُوم غيرُ واحد، وقد أعجبَني ممَّا وقفتُ عليه مُؤخَّراً قولُ الدكتُور عبدُالعظيمِ الدِّيب رحمه الله تعالى واصِفَاً ابن تيميَّةَ: «شيخُ الإسلام مَعروفٌ بالإنصَافِ والاعتدالِ مع الخُصُوم، فمعَ حِدّته وغَضْبته وعُنفِه أحياناً، لكنَّه أبداً لا يسلِبُ خُصومَه محاسنَهم، ولا يُنكر علمَهم، ولا يبهتُهم ويبخسُهم حقهم»[٢].

سادساً: اشترطت على نفسي في توثيقِ مقالاتِهم من مظانِّها أن أكُون قد وقفتُ على النَّقلِ بنفسِي من كُتُبهم، فلم أعتَمِد الوسائِطَ في النَّقلِ، إلا عندَ عدَمِ

(١) «العقود الدرية» (ص ٣٤٢-٣٤٣).

(٢) مقدمة كتاب «نهاية المطلب في دراية المذهب» لإمام الحرمين (ص ٣١٧)، وهذا الرجل أفنى عمره في تحقيق هذا الكتاب لإمام الحرمين، فهو شديد المحبة له، لكن محبته له لم تمنعه من قول الحق، فأين هذا من أولئك الذين يجعلون ما يزعمونه حرصاً على جهود علماء الأشعرية وخدمتهم للعلوم الإسلامية مسوغاً للطعن في ابن تيمية لكونه خصماً لهم، وهم لم يبذلوا في إحياء كتبهم المفيدة معشار ما بذله هذا الرجل؟

توفُّر الكتابِ لديَّ ككتاب «نهايةِ العُقُول» للفخر الرازيِّ، فإنَّني أنقلُ منهُ بواسطة كُتُب شيخ الإسلام رحمه الله.

وأرى أنَّ رأسَ بضاعةِ من يُّصنِّفُ في الردِّ على أي مذهب مِّن المذاهبِ هو مقدارُ ما يحوزُه من نقولاتٍ عنهُم، الدالِّ على إحاطتِهِ بها لديهِم، فالسَّطو على النُّقولات -سيما النقولات المفصليَّة والمؤثِّرة- من كُتُب المُعاصرينَ دون عزوٍ لهم ضربٌ من التَّدليسِ، وهو أيضاً يؤدِّي إلى التَّكرارِ الممجُوج، لذلك ما استفدتُّه من نقولاتٍ من كتب بعضِ المُعاصرين فإنَّني أعزُوه له شاكراً له، وهو قليلٌ جدّاً.

سابعاً : هذه المُذكِّرة هي جمعٌ لمقالاتٍ كتبتُها في أوقاتٍ متباعدَة خلال دراستِي للمذهبِ الأشعريِّ وعلم الاعتقاد، وسببُ هذه الدراسةِ حاجتِي إلى فهمِ وضبطِ عقائدِ فرقةٍ كان لها أثرٌ كبيرٌ في العُلُوم الشرعيَّةِ المُختلفَة، وكان أولُ مقالٍ كتبتُه خلال دراستي لمسألة التحسينِ والتقبيح العقليِّ ضمن دراسةِ علم أصولِ الفقهِ .

وقد ذكرتُ هذا لأنَّني رأيتُ البعضَ يرى أن دراسةَ المذهب الأشعري لا فائدةَ لها إلا في بابِ الردِّ على أشعريٍّ مُعاصر أو مناظرتِه أو التحذيرِ منهُ، وأنا أرى أن الأمرَ أوسعُ من هذا، ولو افتُرِض أن المذهبَ الأشعريَّ انقرضَ بالمرة بحيثُ لم يبق أحدٌ من المعاصرين يعتقدُه، فإن أثرَه في العلومِ الشرعية لم ينقرض بحيثُ تبقى الحاجةُ موجودةً لدراستِه وفهمِه .



التناقض الأول

منعهم تسلسل الحوادث في الماضي وتجويزهم ذلك في المستقبل

كان الإمامُ أبُو عبدالله محمَّدُ بنُ إدريسَ الشافعيُّ رحمه الله تعالى من أكثر الأئمة ذمًّاً لأهل الكلام، ومن كلماتِه التي تُكتَبُ بماء الذهب، ما قاله بعد أن ناظرَ أحد أئمَّتِهم وهو حفصٌ الفرد، فقال مخاطباً صاحبَه يونسَ الصدفيَّ رحمه الله تعالى: «غبتَ عنَّا يا أبا موسى! لقد اطَّلعتُ من أهلِ الكلامِ على شيءٍ والله ما توهَّمتُه قطُّ، ولأن يُبتلى المرءُ بكُلِّ ما نهى الله عنهُ ما خلا الشركَ بالله، خيرٌ له من أن يُبتلى بالكلام»[١].

والمُناظرةُ التي كانت بينَهُما كانت في خلق القرآنِ، ويرى ابنُ تيمية أنَّ حفصاً الفردَ إنما ناظر الشافعيَّ بدليلِ حُدُوث الأجسام، الذي هو أصلُ علم الكلام الذي ذمَّه السلفُ[٢].

ودليلُ الأعراضِ أو حدوثِ الأجسامِ هذا، دليلٌ اخترَعَه المتكلِّمُون لَمَّا ناظرُوا الفلاسِفَة في مسألةِ قدم العالم، وقد عادَ هؤلاء بالجنايَةِ على الإسلامِ

(١) «تبيين كذب المفتري».

(٢) «مجموع الفتاوى» (٥/ ٥٤٤)، ويرى ابن عساكر في تبيين كذب المفتري تبعاً للبيهقي أن تلك المناظرة إنما كانت في القدر، ولأجل ذلك ذمه الشافعي، وانظر تعقب ابن تيمية لهما في «العقل والنقل» (٧/ ٢٥٠-٢٥١، ٢٧٥-٢٧٨).

وأهلِه إذ ترتَّب على هذا الدليل من مقالاتِ التَّعطيل لصفاتِ الله وأفعالِه، ما يدلُّك على نفاذِ بصيرةِ الإمام الشافعي وغيرِه من السَّلفِ، الذين أدركُوا مغبَّة هذه الطريقةِ فحسمُوا الأمر من أولِّه، بقيامِهم على أهل الكلام وتحذيرِ الناس منهم وتبديعِهم، صيانةً لعقائدِ المسلمين من أذاهُم.

وحقيقةُ الأمرِ أنَّ هؤلاء المتكلِّمين -من المعتزلة والأشعرية-: رغم أنهم بذلُوا جهوداً وأوقاتاً وتعاقبت عُقُول الأذكياء في إثبات هذا الدليلِ والذبِّ عنه؛ لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، بل فتحُوا جبهةً أخرى مع أئمَّة السنة، ثُمَّ صارت الحربُ الكبرى مع أهل السُّنَّة وليست معَ الفلاسِفَة، فكان ذلك داعياً لأئمَّة السُّنَّة لينظرُوا في هذا الدليل ويبيِّنُوا بُطلانَه، ويذبُّوا عن عقائدِ المُسلِمين الفسادَ الذي أدخلَهُ هؤلاءِ فيها.

وكان الواضعُ لهذا الدَّليلِ - في ما يذكرُون - ، أبو الهُذيل العلافُ شيخُ المُعتزلة، ثم تداولَهُ أئمَّةُ المعتزلة، وتلقَّفَهُ عنهم الأشعريَّةُ.

يقولُ ابن القيم رحمه الله في شأنِ هذا الدَّليلِ:

هـذا الـدليلُ هـو الـذي أردَاهُـمُ ... بـل هـدَّ كُـلَّ قواعـدِ القُـرآنِ
وهوالـدَّليلُ الباطـلُ المـردودُ عنـد ... أئمَّـة التحقيـقِ والعِرفَـانِ
مـا زالَ أمـرُ النـاس مُعتـدلاً إلى ... أن دارَ في الأوراقِ والأذهَـانِ
وتمكَّنـتْ أجـزاؤُهُ بقلـوبهم ... فأتـتْ لوازِمُـه إلى الإيمانِ
رفعـت قواعِـدَهُ وتحَّـت أُسَّـهُ ... فهـوى البنـاءُ وخـرَّ للأركـانِ
وجَنَـوا عـلى الإسـلام كُـلَّ جِنايـةٍ ... إذ سـلَّطُوا الأعـداءَ بالعُـدوانِ

حَمَلُوا بأسلحةِ المحالِ فخانهُم ... ذاك السلاح فما اشتَفَوا بطعانِ
وأَتَى العدوُّ إلى سلاحهم فقا ... تلهم به في غيبةِ الفُرسَانِ
يا محنةِ الإسلام والقُرآن من ... جهلِ الصديق وبغيِ ذِي طُغيانِ
والله لولا اللهُ ناصرُ دينَه ... وكتابَهُ بالحقِّ والبُرهَانِ
لتخطَّفت أعداؤنَا أرواحَنَا ... ولقطَّعت منا عُرَى الإيمانِ[1]

وسأشرح بإذنِ الله تعالى هذا الدليلَ على جهةِ الاختصار، وأبيِّنُ بعد ذلك التناقُضَ الذي وقع فيه أصحابُ هذه الطريقة، لتعلَم أنَّ دليلَهُم هذا مع كونِه دليلاً مُبتدعاً في الشرع، فهو فاسدٌ في العقل.

شرحُ الدَّليلِ:

عندما يتعرَّضُ الأشعريَّةُ في أوائِلِ كُتُبهم لمسألة إثباتِ وجود الله تعالى، يُركِّبُون دليلاً من مُقدِّمتينِ:

المقدمة الأولى: أن لكل حادث مُحدِث.

والمقدمة الثانية: أن العالم حادثٌ.

فيُنتِجُ ذلك أن للعالمَ مُحدث.

والمقدمة الأولى مُقدِّمة ضروريَّةٌ، لا تحتاجُ إلى ترتيبِ دليلٍ لإثباتِها، وفي بعض آياتِ القرآن إشارةٌ لها، لكنَّهُم لما أرادُوا إثباتَ المُقدِّمةَ الثانيةَ، والردَّ على الفلاسفة القائلينَ بقدم العالم، ركَّبُوا دليلاً مُبتدعاً في الشرع، مُخالفاً للعقل،

---

(١) «الكافية الشافية» (الأبيات ١٠١٣-١٠٢٣)، (ص ٦٨).

رَكَّبُوه من مُقدِّمتين -بعد أن بينوا انحصارَ العالم في الجواهرِ والأعراضِ-:

المقدِّمةُ الأولى: أن الأجسامَ لا تخلو من الحوادِث.

والمقدمة الثانية: أن ما لا يخلُو من الحوادِث فهو حادِث.

أما المقدِّمة الأولى فاحتاجُوا فيها أولاً إلى إثباتِ الأعراض، ثم إلى إثبات حُدُوثها، ثم إلى إثبات مُلازَمتِها للأجسام.

وأما المقدِّمةُ الثانية، فاعتمدُوا فيها على امتناعِ حوادث لا أول لها، واعتمدُوا في منع حوادثَ لا أول لها على بُرهانِ التَّطبيقِ.

والذي يهمُّنا هنا: النظرُ في هذا البرهان الأخير، وتعجيزُهم عن إيجادِ سببٍ قاطعٍ لمنعِهم حوادث لا أول لها، وتجويزِهم حوادث لا نهاية لها.

يقول الفخر الرازي في شرح بُرهان التطبيق هذا: «إذا أخذنا الحوادِث الماضيةَ من اليوم شيئاً على حِدة، ومن الأمس شيئاً آخر على حِدَة، ونقابلُ آحادَ إحدى الجملتين بآحادِ الأخرى، وكلَّ واحدٍ من إحدى الجُملتين بما يقعُ في درجتِهِ من جُملةِ الأخرى، فإمَّا أن يتقابلَ جميعُ آحاد الزائد بآحادِ الناقص، وذلك مُحال، فلا بُدَّ وأن يقصُر آحادُ إحدى الجملتين عن الأخرى بيومٍ واحد، فيكونَ الناقصُ مُتناهياً، والزائدُ عليه بحادث واحد أيضاً متناهياً، فإن لوُجُود جملةِ الحوادث ابتداء»[1].

هكذا، ترى أنهم قابَلُوا بين جملتين ذهنيتين متفاضِلتين، ولم يلتَفِتوا إلى أن

---

(١) «الإشارة في أصول الكلام» (ص٧٦).

التفاضُل إنما وقع في الطرفِ المتناهي لا في الطرفِ غير المتناهي.

ولما أُورِد عليهم أَنَّنا يُمكن أن نُجريَ نفس عمليةِ التطبيق لسلسلتين مستقبَلَتين، وهذا يقتضي امتناعَ حوادِثَ لا نهاية لها، فيلزمُ من ذلك تكذيبُ الرسُول، والقولُ بفناء الجنَّة والنار؛ حاوَلُوا أن يُثبِتُوا فرقاً، لكنَّهُ كان فرقاً واهياً يَثبُت وهاؤه لمن تأمَّل.

يقولُ ابن القيم رحمه الله - بعد أن قرَّر دوام فاعليَّة الرب جل وعلا - في تعجزِيهم عن ذكر فرقٍ بين دوام الحوادث في الماضي والمستقبل:

فلئن زعمتُم أن ذاك تسلسلٌ	قلنا: صدقتُم وهو ذو إمكانِ
كتَسَلسُل التأثير في مستقبل	هل بين ذلكَ قطُّ من فُرقانِ؟
والله ما افترقا لذي عقلٍ ولا	نقلٍ ولا نظرٍ ولا بُرهانِ
في سلبِ إمكان ولا في ضدِّه	هذي العُقُول ونحنُ ذو أذهانِ
فليأت بالفُرقان من هو فارقٌ	فرقاً يبينُ لصالح الأذهانِ

واعلَم أنَّ أبا الهُذَيل العلافَ، الذي يُنسب إليه اختراعُ هذا الدَّليل، نجا من هذا الإيرادِ، بأن طردَ أصلَه، فقال بتناهِي الحوادِث في الماضِي والمُستقبَلِ فقال بفناءِ حركاتِ أهل الجنَّةِ، وهو وإن نَجا من التناقض لكنَّهُ لم ينجُ من الكُفرِ وتكذيبِ القُرآن.

يقولُ الرازي في شأن هذا الإيرادِ: «ولا يُعارَض ذلك بالحوادثِ في المستقبل، فإنَّ ما دخل في الوجود مُتناهٍ، وما ارتَسَم في الذهن على التفصيلِ هو أيضاً متناهٍ، إنما الذي لا يتناهى ليس له وُجُود، لا في الذهنِ ولا خارجَ الذِّهنِ،

فلا يصحُّ الحُكم عليه بقَبُول الزيادةِ والنُّقصان، بخلافِ الحوَادِث الماضية، فإنَّهُ وإن لم يكن لكُلِّيَّتها وجودٌ إلا أنَّ آحادها موجودةٌ على التَّعاقُب، فيصحُّ الحكم بتقابُل آحاد إحدى الجُملتين بآحاد الأُخرى، ويلزمُ منه تناهي الحوادث على ما أوضحنَا»[1].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: والقائلونَ بحوادث لا أول لها يقولُون: ما دخل في الوُجُود وبقي فيه من الحوادث الماضية مُتناهٍ، وما ارتَسَم منها في الذهن على التفصيلِ هو أيضاً متناهٍ، إنما الذي لا يتناهى ليسَ له وجود، لا في الذهنِ ولا خارجَ الذهن، فليس هُنَاك فرقٌ إذاً بين الحوادث الماضية والمستقبَلَة.

فليس القول بحوادث لا أول لها مُلازماً للقول بوجُود حوادث لا نهايةَ لها هي الآن في حيِّز الوجود، أو أنَّ المالانهاية لها وجودٌ في الخارج، وإنَّما تتعاقبُ الحوادثُ التي لا نهاية لها شيئاً فشيئَاً، هذهِ هي النُّكتَة التي فاتت هؤلاء[2].

أما قولُه عن الحوادِث الماضية: «فإنَّه وإن لم يكن لكُلِّيَّتِها وجودٌ إلا أنَّ آحادها موجودةٌ على التعاقب»، فيقال: آحادُها موجودةٌ في الذِّهن، كما أنَّ آحادَ الحوادثِ المستقبَلَة موجودةٌ في الذَّهنِ، أمَّا بالنسبَة للوجودِ الخارجي: فليست هي الآن في حيِّز الوجود الخارجي، بل ما فات وانقضى منها فقد صارَ

---

(١) «الإشارة في أصول الكلام» (ص٧٦).

(٢) انظر «منهاج السنة» (١/ ٤٣٤-٤٣٥).

في حيِّز العدم، كما أنَّ الحوادث المستقبلَةَ هي الآن في حيِّز العدم، فليس ثَمَّة فرق.

قال ابنُ تيمية رحمه الله بعد أن أورد كلاماً لأبي المعالي الجويني يُقرِّر فيه هذا الاعتراضَ ويجيبُ عنه بنفس جواب الرازي: «ما مضى دخلَ في الوجُود ثم خرجَ، فليس هو الساعة داخلاً في الوجودِ، وما يُستقبل سيدخلُ في الوجود ثم يخرج، فكلاهُمَا في الحالِ ليس بداخلٍ في الوجود، وكلاهُمَا لا بُدَّ من دُخوله في الوجُودِ وخرُوجِه منه، فقد استوى هذا وهذا في الدُّخُول والخُروج وفي العدمِ الآن.

لكن دخولُ هذا وخروجُه ماض، ودخولُ هذا وخروجُه مستقبل، وليس في هذا الفرق ما يمنعُ اشتراكهما، فهما اشترَكَا فيه، لا سيما والمُضيُّ والاستقبالُ أمران إضافيَّان، فما من حادثٍ إلا ولا بُدَّ أن يوصف بالمُضيِّ والاستقبال، فيُوصفُ بالمُضيِّ باعتبار ما بعدَه، ويُوصف بالاستقبالِ باعتبارِ ما قبله، فإذا نُظرَ إلى حادثٍ مُعيَّن فما قبلَهُ ماضٍ وما بعدَهُ مُستقبل، وهكذا كُلُّ حادِث.

وإذا كانت الحوادثُ الدائمةُ كلٌّ منها يوصفُ بالمُضيِّ والاستقبالِ، لم يصحَّ الفرق بينَهُما بذلك، فإن من شرطَ الفرق اختصاصُ أحد النَّوعينِ به وتأثيرُه في الحكم الذي فُرِّق بينهما فيه لأجلِه، وكلا الأمرين منتفٍ هنا.

والدليل الدالُّ على انتفاء دوام الحدوثِ يتناوَلُ هذا كتناولِ هذا، فإما أن يصحَّا جميعاً وإما أن يَبطُلا جميعاً.

ولهذا كان من طَرَدَ هذا الدَّليلَ، وهُمَا إماما أهلِ الكلام نفاةِ الصفات: الجهمُ بن صفوان إمامُ الجهميَّةِ، وأبو الهذيل العلافُ إمامُ المُعتزلة، كلاهُما ينفي دوامَ الحدوثِ في المُستقبل كما نفاهُ في الماضي»[1].

وبهذا يتبيَّنُ لك أن القومَ لم يحسنوا التفريق بين ما منعُوه وما جوَّزوه، فيلزمُهُم أحد أمرين:

إما أن يطرُدُوا هذا الدليل، فيقولُوا بامتناعِ تسلسُل الحوادث في المستقبلِ، فيقولُوا بفناء الجنَّة والنار.

أو أن يجوِّزُوا تسلسُل الحوادِث في الماضي كما جَوَّزُوه في المُستقبل.

وليس قولُهم بتسلسلِ الحوادث في الماضي مُنجياً لهم من هذا التَّناقُض فحسب، بل هو أيضاً يُنجيهم من القولِ بأنَّ الله تعالى كان مُعطَّلاً عن الفعل ثُمَّ صار فاعلاً، ويُنجيهِم من القولِ بامتناع حُلول الحوادِث في الله تعالى، الذي هو في حقيقته قولٌ بنفي الصفاتِ الاختيارية، إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدةِ التي ترتبت على قولِهم بمنع تسلسُل الحوادث في الماضي.

فإن قيلَ: هل القولُ بتسلسُل الحوادث في الماضي ملازمٌ لقول الفلاسفة بقدمِ العالم؟

قيل: هذه الملازمة هي التي تَوهَّمها أئمَّةُ الأشعريَّة، والحقُّ أن إبطالَ قولَ الفلاسِفَة بقدَم العالم، لا يلزمُ منه إبطال القولِ بحوادث لا أول لها، لأنَّ

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ١٨٣-١٨٤).

القائلين بحوادث لا أول لها أعمُّ من القائلين بقدَم العالم.

فإن قيلَ: ما هي الطريقة العقلية التي يكسِرُ بها أئمة السُّنَّة قولَ الفلاسفة بقدَم العالم؟

قيل: قولُ الفلاسفة بقدَم العالم مبناهُ على القول بأنَّ العالم مُعلولٌ لعلَّةٍ تامَّةٍ أزليَّةٍ، موجِبَةٍ بالذات، فإذا نقضنَا القول بالإيجابِ الذاتي انتقضَ قولُهم بقِدَم العالَم.

ونقضُ هذا بأن يُقال: إننا نرى حوادثَ لا حصر لها، من مولدِ إنسانٍ ونباتِ نباتٍ ونزُول مطرٍ وغيرِ ذلك، «والموجِبُ بالذات في الأزل يجب وجود موجَبِه في الأزل، لا يتأخر عنه شيء من معلولِه وموجَبِه.

والحوادث المتعاقبة شيئاً بعد شيء لا تكون جُملتُها، بل ولا واحدٌ منها بعينِه في الأزلِ، فامتنعَ صُدُور الحوادِثِ أو ما يستلزِمُ الحوادثَ عن علَّةٍ تامَّةٍ أزليَّةٍ، فامتنع ثُبوتُ الموجِب بالذات في الأزلِ، فامتنع صُدُور شيء من العالم عن عِلَّةٍ تامَّةٍ في الأزل، فامتنع قدمُ شيء من العالم، وهو المطلوب»[1].

هذه طريقةُ شيخ الإسلام ابن تيمية، ويكرِّرُها كثيراً في كتبه كُلَّما أبطل القول بقدم العالم[2]، بل إنه قال مرة قبل أن يعرضها: «ونحن نُبيِّنُ هُنا ما ننصُر

---

(١) «شرح الأصبهانية» (ص ١٦٦).

(٢) انظر: «شرح الأصبهانية»، و«الصفدية»، و«العقل والنقل»، و«الرسالة المصرية» في المجلد الثاني عشر.

به أهلَ الكلام، الذين هم أقربُ إلى الإسلام والسُّنَّة من هؤلاء الفلاسفة، وإن كانوا ضالِّين فيما خالفُوا به السُّنَّةِ»(١).

لكنَّ الأشعريَّة المعاصرينَ لابن تيميَّةَ والمتأخِّرين عنهُ، لم يشكُرُوا لابن تيمية نُصرتَه لهم على الفلاسفة، ومنهُم من لم يفقَهُوا قولَه، فهذا الشيخُ عبدُالوهاب بن عبدالرحمن الإخميمي المتوفى سنة ٧٦٤ وهو معاصرٌ لابن تيمية، يكتبُ رسالةً طُبعت باسم: «رسالة في الردِّ على ابنِ تيمية في مسألةِ حَوادِثَ لا أوَّل لها»، وهي رسالةٌ صغيرةُ الحَجمِ والقَدرِ، وصاحِبُها وإن كان قد حَفِظَ لابن تيمية منزلَتَه، فسمَّاه بالشيخ الإمام العلامة، إلا أنَّهُ لم يكن عارفاً بحقيقةِ قوله(٢)، وبنى ردَّهُ على التلازمُ بين القول بدوامِ الفعل وبين الإيجاب الذاتيِّ الملازم للقولِ بقدم العالم، ولو طالع أيَّ بحث لابن تيمية في ردِّ قول الفلاسفة بقدَمِ العالم، لوجد أنَّه بناه على امتناع الإيجابِ الذاتي -كما بيَّنتُه آنفاً-، فكيف يكون ابن تيمية قائلاً بالإيجابِ الذاتي؟!

والإخميمي معتدلٌ في موقفه من ابن تيمية في هذه المسألة، فهو لم يجزِم بنسبةِ القولِ بقدم العالم لَه، بل كان يُقدِّم رجلاً ويُؤخِّرُ أخرى في تلكَ الرِّسالَةِ، أما بعضُ الأشعرية فقد وقَفُوا موقفاً أشدَّ من هذا حين جزمُوا بنسبة هذا

---

(١) «العقل والنقل» (٩/ ٢١١).

(٢) قال بعد أن بين بطلان القول بالإيجاب الذاتي: «فلهذا نرجو أن لا يكون ابن تيمية -عفا الله عنه- أراد هذا المعنى الخبيث»، قلت: هو بحمد الله لا يقول به!

القولِ لَه، وبالغُوا في التَّشنيعِ عليه من أجلِه، وربما كفَّرُوه.

ورحمَ الله الشيخَ عبدَالله بنَ حامدٍ الشافعيَّ -وكان مُعاصراً لابن تيمية وتمنَّى لقاءه لكنَّ ذلك لم يُكتب له- إذ يقولُ في رسالة مُلئَت بالعواطف الرَّقيقةِ: «وقد كان الواجبُ على الطلبةِ شدُّ الرحال إليه من الآفاق ليرَوا العَجَب، وما أشبه حال المُباينين له -المنتسِبينَ للعلم الطالبينَ للحق الصريحِ الذي أعياهُم وجدَانُه- بحالِ قومٍ ذبحَهُم العطَشُ والظمأ في بعض المفازَات، فحين أشرَفُوا على التَّلفِ لمع لهم شطٌّ كالفُرات أو دِجلَةَ أو كالنيلِ، فعند مُعايَنَتِهم لذلك اعتقدُوه سَرَاباً لا شَرَابًا، فتولَّوا عنهُ مُدبرين، فتقطَّعت أعناقُهُم عطشاً وظمأ، فالحُكم لله العليِّ الكبير»[1].

(١) «رسالة قصيرة في فضل شيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ١٦).





التناقض الثاني

منعهم قيام الأعراض بالله تعالى وتجويزهم قيام الصفات به

تعطيلُ الله تعالى عن صفاتِه التي أثبتَها في كتابِه وسُنَّةِ نبيِّه ﷺ، من أعظمِ اللَّوازِم الباطلة التي ترتَّبت على دليلِ حُدُوث الأجسام، وقد التزم ذلك تمامَ الالتزام الجهميَّةُ الأوائل الذين ابتدَعُوا هذا الدليل، فنفَوا عن الله تعالى صفاتِ الكمال والجلال بُحجَّة أنَّها أعراض، والأعراضُ حادِثَة، وقيامها بالله يلزَمُ منه حُدُوثَه.

أمَّا الأشعريَّة فقد أثبتُوا لله تعالى بعضَ الصِّفَات، كالحياة والقُدرة والسَّمع والبصَر والعلم والكلام والإرادة، ولما أُوردَ عليهم أنَّ هذه الصفاتِ هي مَعانٍ تقومُ بالله تعالى، فكيف تنفُون قيامَ الأعراضِ بالله تعالى ثم تُثبتون له هذِه الصفات؟ قالُوا: نحنُ نُفرِّقُ بين الأعراضِ القائمة بالمخلوقاتِ، وبين الصفاتِ القائمةِ بالربِّ جلَّ وعلا بأنَّ العرضَ لا يبقى زمانين أمَّا الصفاتُ التي نُثبِتُها لله تعالى فهي صفاتٌ قديمةٌ أزليَّة.

فعُمدَة التفريقِ عندهم بين قيامِ الصِّفَات بالله تعالى وقيامِ الأعراضِ بالمخلُوقين، هو القول بأنَّ الأعراضَ لا تَبقى زمانين.

قال ابنُ تيمية مبيناً هذا التناقض -في سياق ردِّه على إمام الحرمين-:

«هؤلاء الذين سمَّيتَهُم أهلَ الحق وجعلتَهُم قاموا من تحقيق أصول الدِّين بما لم يقم به الصحابة، هُم متناقِضُون في الشَّرعيات والعقليَّات..، وأما تناقُضُهم في العقليات فلا يُحصَى مثلَ قولِهم: إنَّ الباري لا تَقُوم به الأعراضُ ولكن تقُوم به الصِّفاتُ، والصِّفاتُ والأعراضُ في المخلوق سَواءٌ عندَهم، فالحياةُ والعلمُ والقدرةُ والإرادةُ والحركةُ والسكونُ في المخلوق هو عندَهم صفةٌ وهو عندَهم عرضٌ، ثم قالُوا في الحياة ونحوِها: هي في حقِّ الخالق صفاتٌ وليست بأعراضٍ، إذ العرَضُ هو ما لا يبقَى زمانين، والصفةُ القديمةُ باقيةٌ.

ومعلوم أنَّ قولهم : (العرضُ ما لا يبقى زمانين) هو فَرق بِدعَوِيٍّ وتَحكُّم، فإنَّ الصفاتِ في المخلوق لا تبقَى أيضاً زمانَين عندهم، فتسميةُ الشيء صفةً أو عرضاً لا يُوجب الفرق، لكنهم ادَّعَوا أنَّ صفةَ المخلوق لا تبقى زمانينِ، وصفةَ الخالق تبقى، فيمكنُهُم أن يقولوا: العرَضُ القائمُ بالمخلوقِ لا يبقَى والقائمُ بالخالقِ باقٍ.

هذا إن صح قولُهم: إنَّ الصِّفاتِ التي هي الأعراضُ لا تَبقَى، وأكثر العقلاء يخالفُونَهم في ذلك»[1].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: قولُ الأشعريَّةِ بأنَّ الأعراضَ لا تبقى زمانين، قولٌ يكفي تصوُّرُه في معرفة فسادِه؛ فتصوَّر أن هذه الألوانَ التي تراها هذه الساعةَ أمامَك، ليست هي الألوانُ التي كُنتَ تراها قبل لحظة، فالبياضُ

---

(١) «التسعينية» (٣/ ٩٤٨-٩٤٩).

والسَّوادُ الذي أمامك غيرُ البياضِ والسَّواد الذي كان قبلَ لحظةٍ، بل هُما سوادٌ وبياضٌ جديدانِ يعقُبَان اللذَينِ قبلَهُما، ويتلوهُمَا سوادٌ وبياضٌ جديدانِ أيضاً، وهكذا كُلُّ الأعراضِ التي خلقَهَا الله في هذا الكون، لا يبقى شيءٌ منها زمانين.

ولهذا القول مآخذُ أخرى، ليس هذا موضعُ بيانها[1]، وإنما المقصُود: أنَّ تفريقَهُم بين صفاتِ الله تعالى والأعراضِ القائمة بالمخلوقين، بأنَّ الأعراضَ لا تبقَى زمانين، قولٌ بِدعيٌّ قد يُقَال: إنه يُعلم فسادُه بالضرورة[2].

ويلزمُ الأشعريَّةَ بناء على هذا أحدُ أمرين:

إما أن يُجوزُوا قيامَ الأعراضِ بالله تعالى، فالعرضُ عندَهُم هو ما يقومُ بغيره ولا يستقلُّ بنفسه، وهكذا شأنُ صفات الله فإنَّها تقومُ به سُبحانه وتعالى، ويبقى البحثُ في جواز إطلاق لفظِ العرض عليها إن أريدَ بها هذا المعنى، وهو بحثٌ فقهي، يُنظر فيه في الإجمالِ الواقع في هذا اللفظ[3].

وإذا جوَّزُوا ذلك فسَدَ عليهم دليلُهم -أعني دليلَ الأعراض-، لأنَّ قيامَ العرض بمحلٍّ يلزمُ منه أن يكُون جسماً حادثاً مُتحيِّزاً؛ وهذا هو المطلوبُ.

أو أن يمنعُوا قيامَ الصِّفاتِ بالله تعالى، فيرتكسُوا حينئذٍ في مذهبِ الجهمية الأوائِلِ المُعطِّلين لسائرِ صفات الربِّ جل وعلا.

---

(١) انظر في بيانها «المواقف» للعضد الإيجي (٣/ ٩٤٨-٩٤٩)، و«مجموع الفتاوى» (١٦/ ٢٧٥).

(٢) انظر «مجموع الفتاوى» (٦/ ١٠٢-١٠٣).

(٣) انظر «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣١٧-٣١٨).





التناقض الثالث

في مسألة الترجيح بلا مرجح

لَمَّا ناظرَ المُتكلِّمُون الفلاسِفَةَ في مسألةِ حُدُوث العالَم، كان من مَسائلِ البحث بينَهُم: كيف يكونُ هذا العالمُ قد اختصَّ بالحدُوث في وقتٍ دُون وقتٍ وهو صادرٌ عن إرادةٍ قديمةٍ أزليَّةٍ؟ هذا يقتضي إمَّا التَّرجيحَ بلا مُرجِّح وهو مُحالٌ، أو أن يَّكُون العالَمُ قديماً صادِرَاً عن مُّوجبٍ بالذَّات لا مُحدَثاً، إذ لا يُعقل حُصُول السَّبب والشُّروط وانتفاءُ الموانع ثُم يتأخَّرُ المسبب.

قال الفلاسِفَةُ في تقريرِ هذا الإشكالِ: «كونُ العالَم حدثَ بإرادةٍ قديمةٍ اقتَضَت وجُودَه في الوقتِ الذي وُجِد فيه، وأن يَّستمرَّ العدمُ إلى الغاية التي استمرَّ إليها، وأن يَّبتدئ الوجُود من حيثُ ابتدَأ، وأنَّ الوُجُودَ قبلَهُ لم يكن مُّراداً فلم يحدُث لذلِك، وأنَّهُ في وقتِه الذي حدثَ فيه مُرادٌ بالإرادَةِ القدِيمةِ فحدث لذلِك؛ هذا محالٌ بيِّنُ الإحالةِ لأنَّ الحادثَ مُوجَب ومُسبَّب، وكما يستحيل حادثٌ بغير سببٍ ومُوجِب، يستحيلُ وجودُ مُوجِب قد تمَّ بشرائِط إيجابِه وأركانِه وأسبابِه حتَّى لم يبق شيءٌ مُنتَظر البتَّة ثُمَّ يتأخَّرُ المُوجَب، بل وجُودُ الموجَب عند تحقُّق المُوجِب بتمامِ شُروطه ضروريٌّ، وتأخُّره مُحالٌ حسب استحالَةِ وجُودِ الحادِث المُوجَب بلا مُوجِب.

فقبلَ وجُود العالَم كان المُريدُ موجُوداً والإرِادَة موجُودةً ونسبتُها إلى المُراد

موجُودةً، ولم يتجدَّد مُريدٌ ولم يتجدَّد إرادةٌ ولا تجدَّد للإرادةِ نسبةٌ لَّم تكُن، فإنَّ كُلَّ ذلك تغيُّرٌ؛ فكيف تجدَّدَ المُرادُ؟ وما المانِعُ من التجدُّد قبلَ ذلِك وحالُ التجدُّد لم يتميَّز عن الحال السابقِ في شيء مِّن الأشياءِ وأمرٍ مِّن الأُمُور وحالٍ من الأحوالِ ونسبةٍ مِّن النِّسَب، بل الأُمور كما كانت بعينِها، ثُمَّ لم يكن يوجدُ المُرادُ، وبقيت بعينِهَا كما كانَت، فوُجِد المُراد؟! ما هذا إلا غايةُ الإحالَة»[1].

واعلم أن الغزالي ذكر أجوبةً إلزاميَّةً على هذا الإيراد ألزمَ بها الفلاسِفَة، لكنها لا تَهُمُنَّا في هذا المقامِ[2]، وإنَّما المقصُود بيانُ جوابِه التقريريِّ في المسألة، وأن مضمُونَه هو القول بالترجيحِ بلا مُرجِّح.

قال: «إنما وُجِد العالمُ حيثُ وُجِد وعلى الوصف الذي وُجِد وفي المكان الذي وُجِد بالإرادةِ، والإرادةُ صفةٌ من شأنِهَا تمييزُ الشيء عن مثلِه، ولولا أنَّ هذا شأنُهَا لوقع الاكتفاءُ بالقُدرة، ولكن لَمَّا تساوى نسبةُ القُدرَةِ إلى الضِّدَّينِ ولم يَكُن بُدٌّ من مُخصِّص يُخصِّصُ الشَّيء عن مِثلِه؛ فقيل: للقديمِ وراء القُدرةِ صفةٌ من شأنِهَا تخصيصُ الشيء عن مثلِه، فقولُ القائلِ: لم اختصَّتِ الإرادةُ بأحدِ المثلينِ، كقول القائلِ: لم اقتضى العلمُ الإحاطَةَ بالمعلومِ على ما هو بِه؟ فيُقال:

---

(١) «تهافت الفلاسفة» ص(٩٦-٩٧)، وقد أطنب الغزالي في حكاية قولهم في تقرير هذا الإشكال.

(٢) قال ابن تيمية في سياق كلامه في هذه المسألة في «العقل والنقل» (٩/ ٢٥٢): «كل ما تحتجُّ به المُتفلسفة يلزمُهُم نظيره، وما هو أشدُّ فساداً منه، فإنَّ قولهم أعظمُ تناقُضاً من قول هؤلاء المُتكلِّمين، وما من محذورٍ يلزمُ أولئك، إلا ويلزمُ المتفلسفةَ ما هو مثلُه أو أعظمُ منه».

لأنَّ العلمَ عبارةٌ عن صفةٍ هذا شأنُهَا، فكذا الإرادة عبارة عن صفةٍ هذا شأنُها، بل ذاتُها تمييزُ الشيء عن مثلِه»[(١)].

قال ابنُ تيمية: «قولُ القائِل: إن الإرادة لذاتِهَا تقتضي التَّخصيصَ بلا مُخَصِّص قولٌ باطلٌ، فإنَّ الإرادة التي يعرفُهَا الناسُ من أنفسهم لا توجِبُ ترجيحاً إلا بمُرجِّحٍ، وإرادةُ الإنسانِ لأحدِ المُتماثلينِ دون الآخر مع تسَاويهما من كل وجهٍ ومع كون نسبةِ الإرادة إليهما سواء مُمتنِعٌ لمن تصوَّرَه، والعلم بامتناعِهِ ضروريٌّ، وهذا هو نَفسُ الترجيح بلا مُرجِّح.

بل الذي يعلَمُه الناسُ من أنفسهم أن إرادةَ الإنسان أحدَ الشَّيئينِ ليست هي إرادَتُه للآخر سواء ماثلَهُ أو خالَفَه، فضلاً عن أن يكون إرادةً واحدةً نسبَتُها إلى المثلين سواءٌ، وهي تُرجِّح أحدَهُما بلا مُرجِّح، وإن جازَ أن يُقَالَ إنَّ هذه الإرادةَ حاصلةٌ له وهي تُرجِّحُ أحدَ مُتعَلَّقيها المتماثلينِ بلا مُرجِّحٍ؛ جاز أن يُقال: نفسُ الإنسان يُرجِّحُ إرادةَ هذا على إرادةِ هذا بلا مُرجِّح، وحينئذٍ فلا يكون حُدُوث الإرادة مُفتقراً إلى سببٍ غير نفسِ الإنسانِ، بل نفسُه يمكنها إحداثُ هذه الإرادة دونَ هذه الإرادة بلا مُرجِّح»[(٢)].

وقد أقرَّ الشيخ شرفُ الدين التَّلمَسانيُّ المتوفى سنة ٦٥٨هـ في شرحه على

---

(١) «تهافت الفلاسفة» ص(١٠٢-١٠٣).

(٢) «الصفدية» (٢/ ١٠٥-١٠٦)، وانظر: «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٤٨)، و«تهافت التهافت» (ص٩٩-١٠٠).



«المعالم» للفخرِ بعجزِه عن الجوابِ عن هذا السُّؤالِ، وجعلَه من مواقفِ العُقُول إذ يقول: «وإذا كانتِ الإرادةُ من صفة نفسها التخصيصُ؛ فلا يُقال لم خصَّصَت، فإنَّ صفاتِ النفس لا تُعلَّل، كما لا يُقال: لم كان العلمُ كاشفاً، ولم خُصِّصَت بعض الممكنات بالوقوع وبعضُها بعدم الوُقُوع، فإنَّ الإرادةَ تتعلَّقُ بالوُجُود والعَدَم.

لكن يبقى أن يُقَال: فلم اختصَّ هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة إليهما، وهلا كان الأمرُ بالعكسِ؟

قلنا: هذا من سرِّ القدر، وهو مَوقف عقليٌّ!»[(١)].

قال المقبلي مُعلِّقاً: «ولو كان هذا العُذرُ مُخلِّصَاً لاعتذرَ به كُلُّ من وقع في مَحارَة!»[(٢)].

وبما أنَّ الكلام اتَّصل بمسألةِ الإرادة، أقولُ -استطراداً-: اعترَفَ الغزاليُّ خلال جوابِه عن هذا الإيرادِ أنَّ معنى الإرادة الذي يثبتونَهُ لله تعالى ليس هو معنى الإرادةِ الذي وُضِع له هذا اللفظ في اللُّغةِ إذ يقولُ: «الإرادة موضوعةٌ في اللغةِ لتعيين ما فيه غرضٌ، ولا غرضَ في حقِّ الله، وإنما المقصودُ المعنى دونَ اللفظ»[(٣)].

---

(١) «شرح المعالم في أصول الدين» (ص٢٦٩)، وانظر «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص٢٤٤).

(٢) «العلم الشامخ» (ص ٢٧٢).

(٣) «تهافت الفلاسفة» (ص ١٠٣-١٠٤)، وقوله: «المقصود المعنى دون اللفظ» يعني: أننا نقصد في مناظرتكم معشر الفلاسفة أن توافقونا على هذا المعنى الذي نريده للفظ «الإرادة»
=

وهذا الإقرارُ يتضمَّنُ أنَّ معنى الإرادةِ المثبتةِ لله تعالى معنىً مجازيٌّ، إذِ المجازُ في عُرفِ مُثبِتَيه: هو اللَّفظُ المُستعملُ في غير ما وُضِعَ له، والإرادةُ وُضعَت -بحسب قولِ الغزالي- لتعيين ما فيه غرضٌ، ثم استُعملت في غير موضُوعِها في حقِّ الله تعالى، وهذا هو المجازُ، فيُستفادُ من هذا أنَّ الأشعريَّةَ لا يقتَصِرُون في التَّأويلِ والقول بالمعاني المجازِيَّةِ على مثلِ صفاتِ النُّزُول والاستواءِ والمجيء، بل يتعدَّون ذلك إلى النصوص المُتعلِّقة ببعضِ الصفاتِ السبعة التي يُثبتونها، وها هو نصُّ الغزالي صريحٌ في صفةِ الإرادَة، ويؤيِّدُه قولُه في الإحياء: «وذهبت طائفة إلى الاقتصادِ، وفتحُوا باب التأويل في كل ما يتعلَّقُ بصفاتِ الله سبحانه، وتركُوا ما يتعلَّقُ بالآخرة على ظواهِرِها، ومنعُوا التَّأويل فيه وهُم الأشعرية»[1]، فبابُ التَّأويلِ لديهِم مفتُوحٌ في كُلِّ ما يتعلَّقُ بالصِّفَات، وليس محصُوراً في ما يسمُّونَها ظواهرَ التَّشبيهِ، فتنبَّه.

ونفيُ الغرضِ في حقِّ الله تعالى، يعنُون به نفيَ الحكمةِ أو العلَّةِ الغائيَّةِ عن أفعالِه، ولهذا كان إثباتُ الإرادةِ عند أهل السُّنَّة مُستلزِمَاً لإثباتِ الحكمَةِ،

=

وبعد ذلك لا مشاحة في تسميتكم لها «إرادة» أو غير ذلك، وانظر إلى طريقتهم كيف ينطلقون في تقرير المعاني من معقولاتهم وفهومهم ثم يكسونها الألفاظ الشرعية فيموهون بأن معناها الذي أراده الله جل وعلا هو المعنى الذي توصلوا إليه بأدلتهم العقلية، وهذه أيضاً طريقتهم في مناظرة المعتزلة في مسألة الرؤية كما سيأتي بيانه.

(١) «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٤).

إذ هذا هو معنى الإرادة في اللُّغةِ بإقرارِ الأشعرية، وإن مَوَّهُوا بتسميةِ الحكمة غرَضاً.

قال شيخ الإسلام: «الإرادةُ تخصِّصُ المُرادَ عن غيرِهِ، وهذا إنما يكونُ إذا كان التخصيصُ لرُجحانِ المُرادِ، إمَّا لكونِهِ أحبَّ الى المُريدِ وأفضلَ عندَهُ، فأما إذا ساوى غيرَهُ من كُلِّ وجهٍ امتنعَ ترجيحُ الإرادة لَهُ، فكان إثباتُ الإرادةِ مُستلزماً إثباتَ الحكمة، وإلا لم تكُن الإرادة»[(١)].

والمقصود مما تقدم: أن قول الأشعريَّةِ في صفة الإرادةِ هو عينُ القولِ بالتَّرجِيح بلا مُرجِّحٍ.

ومحلُّ التناقض: أنَّهُم لَمَّا ناظرُوا المُعتزلة القدريَّة في مسألة خلقِ أفعالِ العباد، احتجُّوا عليهم بأنَّ العبدَ إذ كان فاعلاً، فلا يصحُّ منه ترجيحُ التَّرك على الفعل إلا بمُرجِّحٍ، وهذا قطبُ رحى حُجَّة الرازي في هذهِ المسألة[(٢)].

فهم في موضعٍ يُجوِّزُون ترجيحَ الفاعل أحدَ مقدُوريه بلا مُرجِّحٍ، وفي موضعٍ يمنعونَه.

قال ابن تيمية: «والذين ناظروا المعتزلةَ وناظرُوا الفلاسفةَ على أصل الكُلابيَّة -كأبي عبدالله الرازي وغيرِه- إذا ناظرُوا القدريَّةَ من المُعتزلِةِ وغيرِهم؛ استدلُّوا بأنَّ القادرَ المُختار لا يُرجِّح الفعلَ على التركِ إلا بمُرجِّح،

---

(١) «النبوات» (٢/ ٩٢٥).

(٢) انظر: «الأربعين في أصول الدين» (المسألة الثانية والعشرون: في خلق الأفعال).

وقالُوا إنَّ رُجحَان فاعليَّةِ العبدِ على تاركيَّتِه يتوقَّفُ على مُرجِّحٍ تامٍّ يستلزمُ وجودَ الأثر.

وإذا ناظرُوا الفلاسِفَة في مسألةِ حُدُوث العالم قالُوا: إنَّ القادرَ المُختَارَ يُرجِّحُ أحدَ طرفي مَقدُوريهِ على الآخر بلا مُرجِّح، وادَّعَوا أنَّ المُرجِّح التامَّ إنَّما يستلزمُ الأثرَ إذا كان مُوجِبًا بالذَّات فأما إذا كان فاعلاً بالاختيار فلا، وربَّما ادَّعى بعضُهم العلمَ الضروريَّ بالفرق بينِ ترجيح المُوجِب بالذات والفاعل بالاختيارِ.

وهذا تناقضٌ بيِّنٌ لمن فهِمَه، فإنَّهُ إن كان الفرقُ صحيحاً بطلَت حُجَّتُهم على القدريَّةِ من المعتزلة وغيرِهم، ولزمَ جوازُ إحداث العبدِ لفعلِه بلا سببٍ حادثٍ؛ لأنَّ القادر المُختارَ يُرجِّحُ أحدَ مقدوريهِ بلا مُرجِّح وإن كان الفرقُ باطلاً لزم بُطلان جوابِهم للفلاسفَةِ، فأحدُ الأمرين لازمٌ: إمَّا بطلانُ حجَّتِهم على هؤلاء، وإمَّا بُطلانُ جوابِهم لهؤلاء»[١].

ثم ذكر اعتذراً لهُم عن هذا التَّنَاقُض وأجابَ عنه فراجِعهُ إن شِئت[٢]، والله تعالى أعلم.

---

(١) «الصفدية» (٢/ ١٠٢) ونحوه في رسالة «أقوم ما قيل» ضمن «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٣٥-١٣٦).

(٢) «الصفدية» (٢/ ١٠٣-١٠٥).





التناقض الرابع

في مسألة حلول الحوادث في الله تعالى

الأدلَّةُ النقليَّةُ على إثباتِ أفعال الله تعالى الاختيارية كثيرةٌ جداً، والخلافُ بين الأشعريَّةِ وأهلِ السُّنَّةِ في هذه المسألةِ، من كبارِ المسائلِ الخلافيَّةِ بينَهُم.

إذ من أُصُول الأشعريَّةِ ما يُلقِّبُونَه بقولِهم: «استحالةُ حلولِ الحوادِثِ في الله تعالَى»، ويجعلُون من أثبتَ ذلك مُجسِّماً ناقضاً لأصلِهم في إثباتِ وجُودِ الله تعالى، وهو دليلُ الأعراضِ -الذي مضى بيانُه-.

وقولُهم باستحالةِ حُلُول الحوادث تجشَّمُوا كُلَّ صعبٍ من أجلِ حمايتِه، لأن في حمايتِه حمايةَ دليلِ الأعراض؛ أصلِ التوحيدِ عندهم، ولذلكَ تجدُ المتأخِّرَ منهُم إذا وقفَ على غلطٍ في حُجَّةٍ ذكرها المُتقدِّم على استحالةِ حلول الحوادث؛ تعقَّبَهَا وتكلف الإتيان بحُجَّةٍ جديدَة حتى لا يسقُطَ أصلُهم، كأنَّ النتيجةَ مُسلَّمَةٌ قبلَ الاستدلالِ، وليستِ الغايةُ من تقريرِ الحُجَّةِ وترتِيبِها الوصولَ إلى نتيجةٍ علمية، بل حمايةَ نتيجةٍ مقررةٍ سابقاً!

وهذه الطريقةُ نفسُها يسلكُونها مع الأدلة الشرعيَّة، إذ يعتقدونَ الاعتقادَ ثم يَشرَعُون في الاستدلالِ عليه بكلامِ الله وكلامِ رسوله ﷺ، وهذا المنهجُ في التَّلقِي والاستدلالِ في غاية الفسادِ كما لا يخفَى.

وقد واجهتهُم نصوصٌ شرعيَّةٌ تخالِفُ أصلَهم هذا، فجعلُوا الأخذَ

بظواهرها من أصُول الكُفرِ والابتداعِ، وشنُّوا عليها غاراتِ التأويل، ومنهُم من أراح نفسه من تلكَ الغاراتِ والمعمعاتِ، وقال لأصحابه: لا تتعبُوا أنفسكم، فالاشتغالُ بالتأويل تبرُّعٌ، ليس حتماً عليكُم!

ورغمَ تبجُّحِهم بقولِهم هذا -أعني امتناعَ حُلُول الحوادِث-، وجعلِهم إيَّاهُ شعارَ التنزيهِ، وسلِّهم سيفَ التبديع والتَّكفيرِ على من خالَفَهم فيه، إلا أنَّهُم أنفسُهم -بإقرارِ كبيرِهم فخرِ الدِّينِ الرَّازِي- يلزمُهم القولُ بحلُول الحوادِث!

قال الرازيُّ في كتاب «الأربعين»: «المسألةُ العاشرةُ في بيان أنَّهُ تعالى يمتنعُ أن يَّكُون محَلاً للحوادِثِ.

المشهورُ أنَّ الكرَّاميَّةَ يجوِّزُون ذلك، وينكِرُه سائرُ الطَّوائف، وقيل: أكثرُ العُقَلاء يقولُونَ بهِ، وإن أنكرُوه باللِّسَان».

ثم قال بعدَ أن بيَّن أنَّهُ لازمٌ للمعتزلَة: «والأشعريَّةُ:

١- يثبتُون النسخَ، ويُفسِّرُونه بأنَّهُ رفعُ الحُكمِ الثَّابت، أو انتهاءُ الحُكم، وعلى التَّقديرينِ فإنَّهُ اعترافٌ بوقُوع التَّغيُّرِ، لأنَّ الذي ارتفعَ وانتهى فقد عُدِمَ بعدَ وجُودِه.

٢- وأيضاً يقولُون: إنَّهُ تعالى عالمٌ بعلمٍ واحدٍ، ثم إنَّه قبلَ وقُوع المعلُوم يكونُ متعلِّقًا بأنه سيقَع، وبعد وقُوعه يزولُ ذلك التعلُّق، ويصيرُ متعلِّقًا بأنَّهُ كان واقعاً، وهذا تصريحٌ بتغيُّر هذه التعلُّقَات.

٣- ويقولُون أيضاً: إنَّ قُدرَتَه كانت متعلِّقَةً بإيجاد الموجودِ المُعيَّن من الأزلِ، فإذا وُجِدَ ذلك الشَّيءُ، ودخلَ ذلك الشَّيءُ في الوجودِ انقطعَ ذلك



التعلُّق، لأنَّ الموجودَ لا يمكنُ إيقاعُه، فهذا اعترافٌ بأن ذلكَ التعلُّقَ قد زال.

٤- وكذا أيضاً: الإرادةُ الأزليَّةُ كانت متعلِّقةً بترجيحِ وجُودِ شيءٍ على عدمِه في ذلك الوقتِ المُعيَّن، فإذا ترجَّح ذلك الشيءُ في ذلكَ الوقتِ، امتنعَ بقاءُ ذلك التعلُّق، لأنَّ ترجيحَ المترجِّح محالٌ.

٥- وأيضًا: توافَقنَا على أنَّ المعدُومَ لا يكونُ مَرئيًا ولا مَسمُوعًا، فالعالمَ قبلَ أن كان موجُودًا لم يكُن مرئياً، ولا كانتِ الأصواتُ مسمُوعةً، وإذا خلقَ الألوانَ والأصواتِ صارت مرئيَّةً ومسمُوعةً، فهذا اعترافٌ بحدُوث هذه التعلُّقاتِ.

ولو أن جاهلاً التزمَ كونَ المعدُوم مرئيًّاً ومسمُوعاً، قيل لهُ: الله تعالى هل كان يَرى العالمَ وقتَ عدمِه معدُوماً، أو كان يراه موجُوداً؟ لا سبيلَ إلى القسمِ الثاني، لأنَّ رؤيةَ المعدوم موجُودًا غلط، وهو على الله تعالى مُحالٌ، ثم إذا أوجده فإنَّهُ يراهُ موجُوداً لا معدُوماً، وإلا عادَ حديثُ الغلط.

فعلمنَا أنَّه تعالى كان يرَى العالم وقتَ عدمِه معدُوماً، ووقتَ وجودِه موجوداً، وهذا يوجبُ ما ذكرنَاهُ»[1].

ثُمَّ قال: «ثُمَّ اعلم أنَّ الصفاتِ على ثلاثةِ أقسام: حقيقيَّةٌ عاريةٌ عن الإضافاتِ؛ كالسَّوادِ والبياضِ.

وثانيها: الصِّفاتُ الحقيقيَّةُ التي تلزمُها الإضافاتُ؛ كالعلم والقدرة.

---

(١) «الأربعين» (ص ١١٧-١١٨).



وثالثُها: الإضافاتُ المحضَةُ، والنِّسَب المحضةُ، مثلَ كونِ الشَّيء قبلَ غيرِه وبعدَ غيرِه، ومثلَ كونِ الشَّيء يميناً لغيرِه أو يساراً لهُ؛ فإنَّكَ إذا جلستَ على يمينِ إنسانٍ ثُمَّ قام ذلكَ الإنسانُ وجلسَ في الجانِبِ الآخَرِ منكَ؛ فقد كُنتَ يميناً لهُ، ثمَّ صرت الآن يساراً له، فهُنَا لم يقع التغيُّر في ذاتِك، ولا في صفةٍ حقيقيةٍّ من صفاتِكَ؛ بل في محضِ الإضافاتِ.

إذا عرفتَ هذا فنقُول: أما وقوعُ التغيُّر في الإضافاتِ فلا خلاص عنهُ، وأمَّا وقوعُ التغيُّر في الصِّفاتِ الحقيقيَّةِ: فالكرَّامِيَّةُ يثبتُونَه وسائرُ الطَّوائِفِ ينكرونَه[1]. فبهذا يظهرُ الفرقُ في هذا البابِ بين مذهبِ الكرَّامِيَّةِ ومذهبِ غيرِهم»[2].

وقد اعتَرض الشيخ الأصوليُّ المتكلِّمُ صفيُّ الدين الأرمويُّ الهنديُّ رحمه الله تعالى على تقريرِ الرازيِّ هذا فقال: «المسألةُ الثامِنَةُ عشرةَ: في امتناعِ كونِه تعالى مَحلاً للحوادِث.

والمرادُ من الحادثِ الموجودُ الذي وُجدَ بعدَ العدَم، ذاتاً كانَ أو صفةً، أما ما لا يُوصَفُ بالوُجُود كالأعدامِ المتجدِّدَة والأحوالِ عندَ من يَّقُول بها والإضافاتِ عند من لا يقولُ إنَّها وجوديةٌ، لا يصدُقُ عليها اسمُ الحادِث، وإن

---

(١) تأمل أنه اقتصر هنا على بيان الفرق بين الكرامية وغيرهم، ولم يُبدِ رأيه في تغير الصفات الحقيقة، وسيأتي نقل كلامه في نهاية العقول في تشكيكه في عدم تغيرها.

(٢) «الأربعين» (ص ١١٧-١١٨).

صدَق عليها اسمُ المتجدِّدِ، فلا يلزمُ من تجدُّدِ الإضافاتِ والأحوالِ في ذاتِ البارِي تعالى أن يَّكُونَ محلاً للحوادِث.

وما قال الإمامُ في هذا المقام؛ أنَّ أكثر العقلاء قالُوا به وإن أنكرُوه باللسان، وبيَّنَهُ بصُورٍ فليسَ كذلك، لأنَّ أكثر ما ذكر من تلكَ الأُمُور فإنَّ ما هي أمورٌ متجدِّدَة لا مُستحدَثة، والمتجدِّدُ أعمُّ من الحادِث، ولا يلزمُ من وجود العامِّ وجودُ الخاصِّ، بل الخلافُ فيه مع المجوسِ والكرَّامية.

ثم إنَّ الصِّفة إن كانت عاريةً عن الإضافة كالوجودِ والحياة، أو حقيقيةً مستلزمة للإضافة فالتغييرُ في هاتين لا يجوزُ عندَ الجُمهور، وإن كانت إضافيَّةً محضةً ككونِ الشيء قبلَ الشيء أو بعدَه، فالتغييرُ في هذه واقعٌ لا محالةَ، ولا إشكالَ فيه، لأنَّها عدميَّةٌ عندَنا»[1].

وقد نقلَ ابنُ تيميةَ كلامَهُ هذا بحروفه في مناقشتِهِ لأدلة الأشعريَّةِ على امتناع حلولِ الحوادثِ، وتعقَّبهُ من ثلاثةِ وجوه، سأنقلُهَا وأُتبعُها بوجهٍ رابعٍ ذكرَهُ الرازي في نهاية العقول، ووجهٍ خامسٍ ظهرَ لي.

قال رحمه الله: «ولقائلٍ أن يقولَ: هذا ضعيفٌ من وجوه:

أحدها: أن الدليلَ الذي استدلُّوا به على نفي الحوادث ينفي المتجدِّدَاتِ ايضاً، كقولِهِم: إما أن يَّكُون كمالاً أو نقصَاً.

وقولهِم: لو حصلَ ذلك للزمَ التغيُّر.

---

(١) «الرسالة التسعينية في الأصول الدينية».

وقولِهم: إمَّا أن تكونَ ذاتُه كافيةً فيه أو لا تكُون.

وقولِهم: كونُهُ قابلاً له في الأزل يستلزمُ إمكانَ ثبوته في الأزل.

فإنَّهُ لا يُمكِنُ أن يحصُلَ في الأزل لا مُتجدِّدٌ ولا حادثٌ، ولا يوصفُ الله بصفةِ نقصٍ سواء كان متجدِّداً أو حادثاً، وكذلك التغيُّر لا فرقَ بينَ أن يَّكون بحادثٍ أو مُتجدِّدٍ.

فإن قالوا: تجدُّد المتجدِّداتِ ليس تغيُّراً!

قال أولئك: وحدوثُ الحركات الحادثةِ ليس تغيُّراً!

فإن قالوا: بل هذا يُسمَّى تغيُّراً منعُوهم الفرقَ، وإن سلَّمُوه كان النِّزَاعُ لفظيّاً، وإذا كان استدلالُهم ينفي القسمينِ لزم إمَّا فسادُه وإما النقض.

الوجه الثاني: أن يُقَال: تسميةُ هذا متجدِّداً وهذا حادثاً فرقٌ لفظيٌّ لا معنوي، ولا ريبَ أنَّ أهلَ السُّنَّةِ والحديث لا يُطلقُون عليه سُبحانه وتعالى أنَّهُ محلُّ الحوادِث ولا محلُّ الأعراضِ ونحو ذلك من الألفاظ المُبتَدَعة، التي يُفهَمُ منها معنىً باطلٌ، فإنَّ النَّاسَ يفهمونَ من هذا أن يَحدُثَ في ذاتِه ما يسمُّونَهُ هُم حادثاً كالعُيوبِ والآفَاتِ، والله مُنزَّهٌ عن ذلك سبحانَهُ وتعالى.

وإذا قيل: فلان وليٌّ على الأحداثِ، أو تنازعَ أهلُ القبلة في أهل الأحداثِ، فالمرادُ بذلك الأفعالُ المُحرَّمةُ كالزنا والسرقة وشُرب الخمر وقطع الطريق، والله أجلُّ وأعظمُ من أن يخطُرَ بقلوبِ المؤمنين قيامُ القبائح به.

والمقصودُ أنَّ تفرقةَ المُفرِّقِ بين المُتجدِّدِ والحادثِ أمرٌ لفظيٌّ، لا معنىً عقليٌّ، ولو عكسَهُ عاكسٌ فسمَّى هذا مُتجدِّداً وهذا حادثاً لكان كلامُه من



جنسِ كلامِه.

الوجه الثالثُ: أن دعوى المُدَّعِي أنَّ الجُمهُور إنَّما يلزمُهُم تجدُّد الإضافاتِ والأحوال والأعدامِ، لا تجدُّدُ الحادثِ الذي وُجِدَ بعد العدم ذاتاً كان أو صفة؛ دعوى ممنوعةٌ لم يُقِم عليها دليلاً، بل الدليلُ يدلُّ على أنَّ أولئك الطوائفَ يلزمُهُم قيامُ أمُورٍ وجوديَّةٍ حادثةٍ بذاتِه.

مثالُ ذلك: أنَّهُ سبحانهُ وتعالى يسمعُ ويرى ما يخْلُق من الأصواتِ والمرئيَّاتِ، وقد أخبرَ القرآنُ بحدُوث ذلك في مثل قولِه: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَـٰكُمْ خَلَـٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤].

وقد أخبر بسمعِهِ ورؤيته في مواضع كثيرة كقوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: ٤٦]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّـٰجِدِينَ ﴿٢١٩﴾﴾ [الشعراء: ٢١٨-٢١٩]، وقوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

فيُقَالُ لهؤلاء: أنتُم معترفونَ -وسائرُ العقلاءِ- بما هو معلومٌ بصريحِ العقلِ أن المعدُومَ لا يُرَى موجُوداً قبلَ وجودِه[1]، فإذا وُجِد فرآه موجوداً

(١) كما قرر الرازي ذلك قبل قليل.

وسمعَ كلامه، فهل حصل أمرٌ وجوديٌّ لم يكن قبلُ أو لم يحصل شيء؟

فإن قيلَ: لم يحصُل أمرٌ وجوديٌّ، وكان قبل أن يخلُقَ لا يراهُ؛ فيكونُ بعد خلقِه لا يراهُ أيضاً!

وإن قيل: حصلَ أمرٌ وجوديٌّ، فذلك الوجوديُّ إمَّا أن يقُوم بذاتِ الربِّ وإمَّا أن يقوم بغيرِه:

فإن قام بغيرِهِ لزمَ أن يكونَ غيرُ الله هوَ الذي رآه.

وإن قامَ بذاته عُلِم أنه قامَ به رؤيةُ ذلِكَ الموجُود الذي وُجِد كما قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ ﴾

وما سمَّوُه إضافاتٍ وأحوالاً وتعلقاتٍ وغيرَ ذلك، يُقالُ لهم: هذه أمورٌ موجودةٌ أَو ليست موجودةً؟

فإن لم تكن موجودةً[١] فلا فرق بين حالِهِ قبل أن يرى ويسمع، وبعد أن يرى ويسمعَ، فإن العدمَ المستمرَّ لا يوجبُ كونه صار رائياً سامعاً.

وإن قُلتُم: بل هي أمورٌ وجوديَّةٌ فقد أقررتم بأن رؤيةَ الشيء المعينِّ لم تكُن حاصلةً ثُمَّ صارت حاصلةً بذاتِه، وهي أمرٌ وجوديٌّ»[٢].

الوجهُ الرَّابع: يجابُ أيضاً عن قولِه بأنَّ التغيُّر واقعٌ في الصِّفاتِ الإضافيَّةِ

---

(١) هذا هو قولهم، فقد قال الهندي: «وإن كانت إضافيَّةً محضةً ككون الشيء قبل الشيء أو بعده، فالتغيير في هذه واقعٌ لا محالة، ولا إشكال فيه، **لأنها عدميَّةٌ عندَنَا**».

(٢) «العقل والنقل» (٢/ ٢٣٨-٢٤١).

دونَ النَّوعينِ الآخَرين، بما قالَهُ الرازيُّ في «نهايةِ العُقُول»: «الفصلُ التاسعُ: في أنَّ الصفاتِ هل يجبُ تغيُّرها بتغيُّر المتعلَّقاتِ؟

اللائقُ بأصولِ أصحابِنَا أن لا نحكُم بذلك، ولكن فيه إشكالٌ، وهو أنَّ تغيُّرَ المتعلَّقَاتِ إما أن يَكُون لأمرٍ أو لا لأمرٍ.

والثاني مُحالٌ، لأن المُتجدِّدَ لا بُدَّ له من مُؤثِّر، وذلكَ المُؤثِّرُ إمَّا أن يَكُون هو التعلُّق أو المتعلَّق أو شيءٌ منفصلٌ.

فإن كان الأوَّلَ فهُو المطلوبُ.

وإن كان الثاني فهُو مُحالٌ؛ لأنَّ تغيُّرَ المُتعلَّقِ تابعٌ لتغيُّر التعلُّق، فإن كان تغير التعلُّق تابعاً لغير المتعلَّقِ لزم الدُّورُ.

والثالثُ مُحالٌ، لأنَّ الأمرَ المُنفصلَ الذي لا تعلُّقَ له بذلك التعلُّق يستحيلُ أن يُجعلَ تغيرُّه سبباً لتغيُّر التعلُّق.

وهذا مأخذ عظيم، يُتنبَّهُ منه على إشكالاتٍ عظيمة»[1].

الوجهُ الخامسُ: أنَّ الهندي علَّلَ اعتراضَهُ على الرازي بقولِه: «لأنَّ أكثرَ ما ذكر من تلكَ الأمور فإنَّ ما هي أمورٌ متجدِّدَة لا مستحدَثة»، ولَم يقُل: «جميعُ ما ذكَر»، ومفهُوم قولِه: أنَّ الأقلَّ أمورٌ مُستحدَثةٌ، وهذا تسليمٌ بحدوثِ بعض ما ذكرهُ الرازيُّ، وهو كافٍ في إلزامهم القولَ بحلولِ الحوادثِ، فلم يذكُر

(١) «نهاية العقول»، كما في «الفخر الرازي وآراؤه الكلامية» (ص٢٣٠)، وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الوجه في «مجموع الفتاوى» (٦/).

الرازي سوى خمسةِ أمورٍ، وقولُه: «أكثرُها» يصدقُ على ثلاثةٍ أو أربعةٍ منها، ويبقى واحدٌ أو اثنانِ من الأمورِ المستحدثةِ، وذاك كافٍ في الإلزام.

وهم مع تناقُضِهم البيِّنِ لم يأتُوا بحُجَّةٍ مُستقيمةٍ على أصلِهم، بل جاؤوا بجعاجِعٍ وقراقِعٍ وفراقِعٍ[١]، وجميعُ حُجَجهم تعقَّبَها الرازيُّ والآمديُّ بالإبطالِ، ولم يعتمدَا إلا حُجَّةَ الكمالِ والنقصانِ، وهي حُجَّةٌ فاسدَةٌ أيضاً، وليس هذا موضعُ تفصيلُ ذلك[٢]، وإنما مُرادِي هنا هو بيانُ تناقُضِهم.

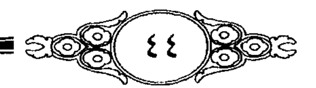
وللمرءِ أن يتعجَّبَ كيف يُطيلُ المقلِّدُون الأغبياءُ ألسنَتَهم بالتكفيرِ والتبديعِ لكُلِّ من خالفَهُم في هذه المسألة، سيما شيخِ الإسلام ابن تيميةَ رحمهُ الله تعالى، ويظنُّون أن ذلك علامةٌ على (أشعريَّةٍ) صادقة، وانتماءٍ خالصٍ، وأن من لم يسلُك مسلَكَهُم في التبديع والتكفير -من إخوانهم في المذهبِ- فهو مُداهنٌ مجاملٌ مطأطِىء لرأسِه، فليتَهُم يفهمونَ أن حقيقةَ قولِهم القولُ بحلول الحوادث، وأن القائلَ بحلولِ الحوادث إن كانَ كافراً فهُم كُفَّارٌ، وإن كان مُبتدعَاً فهم مُبتدعةٌ، ألم يكُن الأولى بهم أن يفهَمُوا أصولهم ويُدرِكُوا تناقُضَها، بدلاً من أن يهاجِمُوا غيرَهُم، ويمتثلُوا قولَ القائل: من كان بيتُه من زجاجٍ فلا يرمِ الناسَ بالحجارةِ؟!

---

(١) كما قال ابن القيم في «النونية» (ص٥٠).

(٢) موضعه في «العقل والنقل» (٤/ ٣-١٨).





التناقض الخامس

في دليل إثبات صفة العلم لله تعالى

من الأدلَّة العقليَّة على إثباتِ صفةِ العلمِ لله تعالى، دليلُ الإحكامِ، وهو دليلٌ يستدلُّ به الأشعريَّةُ في هذا المَقَام.

قال الغزاليُّ: «ومعلومٌ أنَّهُ عالمٌ بغيره، لأنَّ ما ينطبق عليه اسمُ الغير فهو صنعُه المُتقن، وفعلُه المُحكَم المرتَّب، فإنَّ من رأى خُطوطاً منظومةً تصدُر على الاتِّساق من كاتبٍ ثم استرابَ في كونه عالماً بصنعةِ الكتابة كان سفيهاً في استرابَتِه، فإذاً قد ثبت أنَّهُ عالمٌ بذاته وبغيرِه»[1].

وهذا دليل لا يمترِي عاقلٌ في قطعيَّتِه، لكنه مُشكِلٌ على أُصُول الأشعريَّة، فإنَّهُم يمنعُون أن يَكُون الله تعالى يفعلُ الأفعال لعلَّةٍ، فلا يجُوزُ حينئذٍ أن يُستدلَّ بالإحكام على العلمِ، لأنَّ الاستدلال به معناهُ أن الله تعالى خلقَ الخلق على هذا النَّسقِ المُحكَم، لعلَّةٍ هي الدَّلالةُ على علمِه.

قال شيخُ الإسلام: «أنتم تقولُون إن الرب لا يخلق شيئاً لشيء، وحينئذٍ فلا يكونُ قاصِدَاً لما في المخلوقَاتِ من الإحكامِ، فلا يكونُ الإحكام دالاً على

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص٦٤) وانظر أدلة عقلية أخرى لإثبات صفة العلم في «شرح الأصبهانية» (ص ٣٩٦-٣٩٧).

العلمِ على أصلِكُم، فإنَّ الإحكام إنما هو جَعلُ الشَّيء مُحصلاً للمطلُوب، بحيثُ يُجعَلُ لأجل ذلك المطلوب، وهذا عندهُم لا يجوزُ، فإثبات علمِهِ وتصديقِ رسُلِه مشروطٌ بأن يَّفعلَ شيئاً لشيء، وهذا عندَكُم لا يجوزُ، فلهذا يُقَال: إنَّكُم متناقضون، والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

وقال: «والذين استدلُّوا بالإحكامِ على علمِهِ ولم يُثبِتُوا الحكمةَ[٢]، وأنَّهُ يفعلُ هَذَا لِهَذَا مُتناقِضُون عندَ عامَّةِ العُقَلاء، وحُذَّاقهم معترفُون بتناقُضِهم، فإنَّهُ لا معنى للإحكام إلا الفعلُ لحكمةٍ مقصودةٍ، فإذا انتفت الحكمةُ ولم يكن فعلُه لحكمةٍ انتفى الإحكامُ، وإذا انتفى الإحكامُ انتفى دليلُ العلمِ، وإذا كان الإحكامُ معلوماً بالضَّرُورة ودلالتُهُ على العلمِ معلومةً بالضَّرورَةِ؛ عُلمَ أن حكمتَهُ ثابتةٌ بالضرورة؛ وهو المطلوب»[٣].

---

(١) «النبوات» (١/ ٢٤١-٢٤٢).

(٢) علق المحقق الفاضل بقوله: «المقصود بهم الفلاسفة الذين يثبتون العناية والإحكام»، وهو خطأ ظاهر، لأن كثيراً من الفلاسفة يثبتون الحكمة، ثم هذا الإلزام لا يتجه إلا للأشعرية.

(٣) «النبوات» (٢/ ٩٢٤).





التناقضان السادس والسابع
في دليلهم على إثبات صفة الإرادة
وتسويتهم بين الإرادة والرضا في موضع وتفريقهم في آخر

يقولُ الله تباركَ وتعالَى: ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾.

هذه الآية من الأدلة التي استدلَّ بها أهلُ السُّنَّةِ على التَّفريقِ بين الإرادَةِ وبين الرِّضا والمحبَّةِ، وتقريرُ هذا الاستدلالِ بلُغَةِ المنطِق: «أنه منَ الضَّروريِّ أنَّ من عبادِ الله كثيراً كافرينَ، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعبادِه الكُفرَ، وثبتَ بالدَّليلِ أنَّ كُلَّ واقعٍ هو مُرادُ الله تعالى، إذ لا يقَعُ في مُلكِه إلا ما يُريدُ، فأنتجَ ذلك بطريقة الشَّكلِ الثَّالث أن يُقال: كُفرُ الكافرِ مُرادٌ لله تعالى لقَوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ولا شيءَ من الكُفر بمرضيٍّ لله تعالى لقولِه: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، يُنتِجُ القياسُ: بعضُ ما أرادَه الله ليسَ بمرضيٍّ له، فتعيَّن أن تكُونَ الإرادةُ والرِّضى حقيقتينِ مُختلفتينِ، وأن يَكُون لفظَاهُما غير مُترادِفَين»[1].

(١) «التحرير والتنوير» (٢٣/ ٣٣٩).

والتَّسويَةُ بينَ الإرادَةِ والرِّضَا والمَحبَّةِ، من المسائِلِ التي وافَقَت فيها الأشعريَّةُ القدريَّةَ المُعتَزلة[١]، والمعتزلَةُ لما كانُوا لا يقُولُون بأنَّ الله تعالى يخلُق كُفرَ الكافِر، بناءً على أصلِهم في العدلِ ورعايَةِ الصَّلاحِ والأَصلَحِ، لَم يَرِد عليهِم ما وَرَدَ على الأشعريَّةِ في تأويلِ قولِه تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾، لأنَّهُم يقولُون: الرِّضا هُنَا بمعنَى الإرَادَةِ، ونحنُ نُسلِّمُ أنَّ الكُفرَ الذي يقعُ من الكافِرِ لم يخلُقهُ الله تعالَى، لا جرَمَ أنَّهُ لا يريدُه ولا يرضاهُ[٢]، أمَّا الأشعريَّةُ فهم لما وافقُوهم في التَّسويَةِ بين الرِّضَا والإرادَةِ، وخالفُوهم في مسألةِ خلقِ الأفعال، لجَؤُوا إلى تأويلِ هذه الآيةِ بأنَّ المُرادَ بالعبادِ فيهَا المؤمِنُون[٣].

وهذا التَّأويلُ من جِنسِ التَّأويلاتِ التي يُقصَدُ منها دفعُ مُعارَضَةِ الخصمِ دُونَ النَّظَرِ في مُراد المُتكلِّم وسياقِ كلامه، ومفهومُ المُخالَفة للآيةِ -على تفسيرِهم-: يقضي بأنَّ الله تعالى يرضَى من الكافِرينَ كُفرَهم، وهذا مَا صرَّحَ به شُيُوخُهُم، قال شيخُ الإسلام: «وفسادُ هذا القولِ مما يُعلمُ بالاضطرار من دينِ الإسلام، مع دلالةِ الكتابِ والسُّنَّةِ وإجماعِ السلفِ على فسادِه»[٤].

---

(١) انظر: «القضاء والقدر» (ص٢٩٢-٢٩٤) للدكتور عبدالرحمن المحمود، وهذا القول قول أكثر الأشعرية، وهي من المسائل الخلافية بينهم وبين الماتريدية، انظر «طبقات السبكي» (٣/ ٣٨٤).

(٢) انظر كلام الجُبَّائي في «مفاتيح الغيب» (٢٦/ ٤٢٥).

(٣) انظر الوجه الأول الذي ذكره الرازي في الرد على الجُبَّائي في «مفاتيح الغيب» (٢٦/ ٤٢٥).

(٤) «شرح الأصبهانية» (ص٤٢).



والمعتزلَةُ استطالُوا عليهِم من أجل تأولِيهم هذا، قال الزَّمخشَريُّ: «ولقد تمحَّل بعض الغُوَاة ليُثبت لله تعالى ما نَفَاهُ عن ذاتِه من الرِّضَا لعبادِه الكُفرَ[١]، فقالَ: هذا من العامِّ الذي أُرِيد به الخَاصُّ، وما أرادَ إلا عبادَهُ الذين عناهُم في قولِه: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾ يريدُ: المعصُومين، كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾، تعالى الله عمَّا يقُول الظَّالِـمُون!»[٢].

وقد وجدتُ ابن المُنيِّر في تعليقِه على كلام الزَّمخشريِّ هذا، لم يستَطِع الجوابَ عن هذا التَّقريعِ، إلا باالاضطِرارِ إلى عدمِ التَّسلِيم باتِّحادِ معنى الرِّضَا والإرادَةِ، بل بيَّن فسادَه عَقلاً ونَقلاً إذ يقُولُ: «فإذا ثبتَ بُطلان حملِ الرِّضَا على الإرادَةِ عقلاً ونقلاً، تعيَّنَ التماسُ المَحمَل الصَّحيح لَه، وهو المُجازَاةُ على الشُّكرِ بما عُهد أن يُجازى به المرضيُّ عنه من الثَّواب والكرامَةِ، فيكونُ معنى الآية والله أعلم: «وإن تَشكرُوا يجازكم على شُكرِكُم جزاء المرضيِّ عنه».

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: على هذا الكلامِ ثلاثَةُ تعليقاتٍ:

الأوَّلُ: أن حملَ الرِّضَا على الإرادَةِ الذي اختارَه محققو الأشعريَّة وأئمَّتُهم باطلٌ عقلاً ونَقلاً!

وقد عد إمامُ الحرمين هذا القولَ -الذي اختارَهُ ابن المنير- قولَ من كَعَّ من أئمَّة الأشعريَّةِ عن تهويلِ المُعتزلةِ، وجعلَهُ خلافَ التَّحقيقِ: «ومَن حقَّق من

(١) تنبه أن معنى نفي الرضا للكفر عند المعتزلة بمعنى نفي الإرادة له المستلزم نفيَ الخلق له .

(٢) «الكشَّاف» (٤/ ١١٥).

أئِمَّتِنا لم (يَكعَّ)[١] عن (تَهويلِ) المُعتزِلَة، وقال: المَحبَّةُ بمعنى الإرادَةِ وكذلك الرِّضَا، والربُّ تعالى يُحبُّ الكُفرَ ويرضَاهُ كُفراً مُعاقَباً عليهِ»[٢].

الثاني: أنَّهُ لجأ إلى تأويلٍ آخرٍ للرضا، وهو المجازة الحَسَنة، وهذا هُو المسلكُ الثاني للأشعريَّةِ في الجوابِ عن هذه الآيةِ، وهو مَسلكٌ مرجوحٌ عندَ مُحقِّقيهم كما هو ظاهرٌ من كلام الجوينيِّ[٣].

الثالثُ: أنَّ من فرَّقَ من الأشعريَّةِ بين الرِّضَا والمحبَّةِ وبينَ الإرادَةِ؛ لا يُثبِتُون الرضا صفةً قائِمَةً بالله تعالى، بل هو شيءٌ مخلوقٌ بائنٌ عنهُ كالإحسانِ والإثابة ونحوِ ذلك.

أما أهلُ السُّنَّة فيُثبِتُون صفةَ الرِّضَا لله تعالى كما يُثبِتُون صفةَ الإرادَة، وهي صفةٌ قائمةٌ بالله تعالى تتعلق بمَشيئَتِه، ولا يُحرِّفُون الكَلِم عن مُواضِعه، ويلزِمُونَهُم بأنَّ دليلَ التَّخصِيص الذي أثبتُّم به صفةَ الإرادة، نُثبِتُ به صفةَ الرِّضا والمحبَّة أيضاً، بأن يُقال: تخصيصُ الله تعالى لعبادِه المؤمنينَ بالنَّصرِ والتأييد والثَّوابِ الحَسَن في الدُّنيا والآخرة، يدلُّ على رِضَاهُ عنهُم ومحبَّتِه لَهُم، كما أنَّ تخصيصَهُ للكافرينَ بالعقَابِ في الدُّنيا والآخرة يدلُّ على مقتِه وبُغضِه

---

(١) يقال: كع عَن الشَّيْء -فَهُوَ يكع كُعوعاً-: إِذا ارتَدَّ عَنهُ هَيبَة.

(٢) «الإرشاد» (ص ٢٣٩).

(٣) ذكر المسلكين إمام الحرمين في «الإرشاد» (ص٢٥٠) في جوابه عن آيات لم يحيط المعتزلة بفحواها ولم يدركوا معناها، وأشار إليهما ابن تيمية في «شرح الأصبهانية» (ص٤٢).



هم، فمن أثبتَ صفةَ الإرادَةِ بدلالةِ التَّخصيصِ ولم يُثبِت بها صفةَ المحبَّةِ والرِّضا كان مُتناقِضاً.

وتحصَّلَ مما تقدَّمَ أنَّ الأقوالُ في هذه الآيةِ بحسَبِ المذاهِبِ العقديَّةِ أربعةٌ:

قولُ من يُّفرِّقُ بين الرِّضَا والإرادَةِ، ويُبقِي لفظ «العباد» على عُمُومِه، وهؤلاء قِسمَان -بحسَبِ المذاهب في الصِّفاتِ الاختيارِيَّةِ-:

الأوَّلُ: من يُّثبت الرِّضَا صفةً قائِمَةً بالله تعالى كما يُثبِتُ الإرادَةَ صفةً قائِمَةً به، دُونَ تأويلٍ لَها، وهُم أهلُ السُّنَّة.

والثاني: من يُّؤوِّلُ الرِّضا بالمُجازَاةِ الحَسَنة ونحوِ ذلك من المفعُولاتِ المُنفَصِلة المُبايِنَة لله تعالى، بناءً على أصلِهِ في منعِ قيامِ الحوادِثِ بالله تعالِى، وهُمُ الماتُريدِيَّةُ وبعضُ الأشعريَّةِ -كما تقدم عن ابن المُنيِّر-.

وقول من لا يُفرِّقُ بين الرِّضَا والإرادَةِ، ويُبقِي لفظَ العبادِ على عُمُومِه، بناءً على القَولِ بنفي خلقِ الأفعالِ، وهُمُ المُعتَزِلة.

وقولُ من لا يُفرِّقُ بين الرِّضا والإرادَة، ويخصُّ لفظَ العبَادِ بالمؤمِنين، وهُم جمهورُ الأشعريَّة ومُحقِّقُوهم.

وتناقُضُهم المقصودُ في هذا المقامِ: تناقضُ من يسوِّي منهُم بين المحبَّةِ والإرادة في موضع ويُفرِّقُ بينهما في آخر، فمن ذلك قولُ الباقلانيِّ في مسألةِ الرِّضَا بقضاء الله وقدره: «نرضى بقضاءِ الله الذي هو خلقُهُ، الذي أمرنا أن نَّرضى بِه، ولا نرضى من ذلك ما نهانا عنهُ أن نرضَى بِهِ، ولا نتقدَّمُ بين يدي الله

تعالى، ولا نعترِضُ على حُكمِه»(١).

قال ابنُ القيم: «هذا لا يتمشَّى على أُصُول من يجعلُ محبَّةَ الربِّ تعالى ورضاهُ ومشيئتَهُ واحدةً، كما هو أحدُ قولي الأشعريِّ، وأكثر أتباعه، فإن هؤلاء يقولون: إنَّ كُلَّ ما شاءهُ وقضاهُ فقد أحبَّهُ ورضيَهُ، وإذا كان الكونُ محبوباً له مرضياً، فنحنُ نحبُّ ما أحبَّهُ، ونرضى ما رضيَهُ»(٢).

قال ابنُ تيمية في تقريرِ تناقُضِهم هذا -إجمالاً-: «هُم في مسألةِ القَدَر يُسوُّون بين الإرادةِ والمَحبَّة والرِّضا ونحوِ ذلك، ويتأوَّلُون قولَه تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أي: بمعنى لا يُريدُه لَهُم، وعندَهم أنه رضِيَه وأحبَّه لمن وقَع منهُ، وكلُّ ما وَقَع في الوُجُود من كُفرٍ وفُسُوقٍ وعصيانٍ فالله يرضاهُ ويُحبُّه، وكلُّ ما لم يقَع من طاعةٍ وبِرٍّ وإيمانٍ فإنَّ الله لا يُحبُّه ولا يرضاهُ.

ثم إنَّهم إذا تكلَّمُوا مع سائرِ العُلماءِ في أصُول الفِقهِ بيَّنُوا أنَّ المُستَحبَّ هو ما يُحبُّه الله ورسُولُه ﷺ، وهو ما أمرَ به أمرَ استحبابٍ، سواء قدَّرَهُ أو لم يُقدِّرْهُ»(٣).

قلتُ: وكذلكَ في مُصنَّفاتِهم في العلُوم الأُخرَى، فالغزاليُّ في الإحياءِ يُقرِّرُ كراهيَةِ الله تعالى للمعاصِي ومحبَّتَهُ للطَّاعاتِ، وأنَّهما ليسا شيئاً واحِداً

---

(١) «التمهيد» (ص٣٢٧).

(٢) «مدارج السالكين» (٢/ ١٨٧).

(٣) «التسعينية» (٣/ ٩٥٢).



بالإضافَةِ إلى محبَّةِ الله وكراهِيَتِه، إذ يقُول في فوائِدِ التَّناسُل -مجيباً عن إشكالٍ-: «قولُكَ إن بقاءَ النَّسلِ والنفس محبوبٌ يُوهِمُ أن فناءَهَا مكروهٌ عندَ الله، وهو فرقٌ بينَ الموتِ والحياةِ بالإضافة إلى إرادةِ الله تعالى، ومعلومٌ أنَّ الكُل بمشيئةِ الله، وأنَّ الله غنيٌّ عن العالَـمِين، فمن أين يتميَّزُ عندَهُ موتهم عن حياتهم أو بقاؤُهُم عن فنائِهِم؟!

فاعلم أن هذه الكَلِمَةَ حقٌّ أريدَ بها باطلٌ، فإن ما ذكرناه لا ينافي إضافةَ الكائنات كُلِّها إلى إرادةِ الله خيرِها وشرِّهَا ونفعها وضرِّها، ولكن المحبَّةُ والكراهيَّةُ يتضادَّانِ، وكلاهُمَا لا يُضادَّان الإرادَةَ، فرُبَّ مُرادٍ مكروهٌ، ورُبَّ مُرادٍ محبوبٌ، فالمعاصي مكروهةٌ وهي مع الكراهة مُرادةٌ، والطاعاتُ مرادةٌ ومع كونها مرادةً محبوبةٌ ومرضيةٌ، أما الكفرُ والشرُّ فلا نقولُ إنه مرضيٌّ ومحبوبٌ، بل هُو مُرادٌ، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾.

فكيفَ يكُونُ الفناءُ بالإضافَةِ إلى محبَّةِ الله وكراهَتِهِ كالبقَاءِ؟!»[1].

قلت: فأين هذا من قول الجويني: «الربُّ تعالى يُحبُّ الكُفرَ ويرضَاهُ كُفراً مُعاقَباً عليهِ!».

(١) «إحياء علوم الدين» (٢/ ٢٥).





التناقض الثامن

اعتماد قياس الأولى في إثبات صفتي السمع والبصر وغيرهما ورده في إثبات صفة الحكمة

قال أبو الحسن الأشعريُّ: «ما خلقَ اللهُ القدرة فينا عليهِ فهو عليهِ أقدرُ، كما ما خلق فينا العلمَ به فهو به أعلَمُ، وما خلق السَّمعَ له فهو به أسمَع»[(١)].

وقال الجويني في إثبات صفتي السَّمع والبصر: «إن أنكرَ مُنكرٌ كون الله تعالى مُدركاً لحقيقةِ الأشياء فقد أثبتَ للمخلوق في الإحاطَةِ والإدرَاك مزيَّةً على الخالِق، ولا خفاءَ ببُطلان ذلك، وكيف يصحُّ في العقل أن يَخلُق الربُّ للعبدالدركَ الحقيقيَّ وهو لا يُدركُ حقيقةَ ما خلقَ للعبدِ إدراكَه؟!»[(٢)].

وقال الغزاليُّ في إثباتِ صفتي السَّمع والبصرِ: «وأمَّا المسلكُ العقليُّ فهو أن نقولَ: معلومٌ أنَّ الخالق أكملُ من المَخلُوق، ومعلومٌ أن البصيرَ أكملُ ممَّن لا يُبصرُ، والسَّميعَ أكملُ ممَّن لا يسمعُ، فيستحيلُ أن يثبُتَ وصفُ الكمالِ للمخلُوق ولا نثبِتَه للخالِق»[(٣)].

---

(١) «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» (ص ١٧٨).

(٢) «العقيدة النظامية» (ص ٢٣).

(٣) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٧٢).

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: هذا المسلَكُ في إثبات صفتي السَّمعِ والبصر وغيرِهما، هو الذي يُسمِّيه العلماءُ قياسَ الأولى، وصورتُه أنَّ كُلَّ كمالٍ ثبتَ للمخلُوق غيرَ مستلزمٍ للنَّقصِ فخالِقُه ومُعطيه إيَّاهُ أحقُّ بالاتِّصاف به، وكلُّ نقصٍ في المخلُوق فالخالقُ أحقُّ بالتنزُّه عنه، وهو مَسلكٌ صحيحٌ دلَّ عليه الوَحيُ.

والأشعريَّةُ تناقضُوا حين أخذُوا بهذا القياسِ في إثباتِ هذه الصفاتِ، وردُّوه في صفةِ الحكمَةِ، فلم يثبتوه في تنزُّه الله تعالى عن أفعال يتنزَّهُ عنها خلقُه، كالأمرِ بالظُّلمِ والكذب، والنهي عن الصِّدق والعَدلِ.

وصورةُ هذا القياسِ في إثباتِ الحكمة أن يُّقال: «إذا كان الفاعلُ الحكيمُ الذي لا يفعلُ فعلاً إلا لحكمةٍ وغايةٍ مطلوبَةٍ له من فعلِه؛ أكملَ ممن يفعلُ لا لغايةٍ ولا لحكمةٍ ولا لأجلِ عاقبةٍ محمُودة وهي مطلوبةٌ من فعلِه في الشاهِدِ؛ ففي حقِّه تعالى أولى وأحرى.

فإذا كان الفعلُ للحكمَةِ كَمالاً فينا؛ فالربُّ تعالى أولى به وأحقُّ، وكذلِكَ إذا كان التنزُّه عن الظُّلم والكَذِب كمالاً في حقِّنَا فالربُّ تعالى أولى وأحقُّ بالتنزُّه عنه»(١).

قال الغزاليُّ في ردِّ هذا القِياسِ: «نحنُ لا نُنكِرُ أنَّ أهلَ العادةِ يَستقبِحُ بعضُهم من بعضٍ الظُّلمَ والكذب، وإنَّما الكلامُ في القُبح والحُسن بالإضافَةِ إلى

(١) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤٧٩-٤٨٠).

الله تَعَالى، ومن قضى به فمُستَنَدُه قياسُ الغائبِ على الشَّاهِد»[١].

قال ابن القيم مُعقِّباً: «النُّفَاة -أي نُفاةُ التحسين والتقبيح- إنما ردُّوا على خُصُومِهِم من الجَهميَّةِ المُعتَزِلة في إنكارِ الصِّفَات بقياسِ الغائب على الشَّاهد، فقالُوا: العالِمُ شاهداً من له العلمُ، والمتكلِّمُ من قامَ به الكلامُ، والحيُّ والمريدُ والقادِرُ من قامَ به الحياةُ والإرادَةُ والقُدرَة، ولا يُعقَلُ إلا هذا.

قالُوا: ولأنَّ شَرط إطلاقِ الاسم شاهداً وجودُ هذه الصِّفَات، ولا يستحقُّ الاسمَ في الشاهِدِ إلا من قامت بِه، فكذلك في الغائبِ.

قالوا: ولأنَّ شرطَ العلمِ والقُدرةِ والإرادةِ في الشاهد الحياةُ، فكذلك في الغائبِ.

قالوا: ولأنَّ علمَ كونِ العالِم عالماً شاهداً وجودُ العلم وقيامُه به، فكذلِك في الغائبِ.

فقالُوا بقياس الغائب على الشاهد في العلَّة والشَّرطِ والاسمِ والحَدِّ فقالُوا حدُّ العالم شاهداً من قام به العلمُ فكذلك غائِبَاً، وشرطُ صحة إطلاق الاسم عليه شاهداً قيامُ العلمِ به فكذلك غائِبَاً، وعليَّةُ كونه عالماً شاهداً قيامُ العلمِ به، فكذلك غائباً.

فكيف تُنكِرُون هنا قياسَ الغائبِ على الشَّاهِد، وتحتجُّون به في مواضعَ أُخرى؟

---

(١) «المستصفى من علم الأصول» (١/ ١١٩).

فأيُّ تناقُضٍ أكثرُ من هذا؟

فإن كان قياسُ الغائبِ على الشَّاهِد باطلاً بطَل احتجاجُكم علينَا به في هذِه المواضِع، وإن كان صَحيحاً بطَلَ ردُّكم في هذا الموضِع، فأمَّا أن يَّكُونَ صَحيحاً إذا استدللتُم به باطلاً إذا استدلَّ به خُصُومكم، فهذا أقبحُ التَّطفِيف، وقُبحُه ثابتٌ بالعقلِ والشَّرعِ»[1].

وقال شيخ الإسلام: «المُتكلِّمُون والفلاسفَةُ كلُّهم على اختلافِ مقالاتِهم هُم في قياس الغائِب على الشاهد مُضطربُون، كلٌّ منهم يستعمِلُه فيما يُثبِتُه ويردُّ على مُنازِعِه ما استعملَهُ في ذلك، وإن كان قد استعملَ هو في موضعٍ آخرَ ما هو دونَه، وسببُ ذلك أنَّهُم لم يمشوا على صِراطٍ مُستقيم، بل صار قَبُوله وردُّه هو بحسب القَول لا بحسَب ما يستحقُّه القياسُ العقليُّ، كما تجدُهم أيضاً في النُّصُوص النبويَّةِ كلٌّ منهُم يقبلُ منها ما وافقَ قولَه ويردُّ منها ما خالفَ قولَه، وإن كان المردُود من الأخبار المقبولِةِ باتِّفاق أهل العلم بالحديث، والذي قَبِلَه من الأحاديث المكذوبةِ باتِّفاق أهل العلم والحديث.

فحالُهُم في الأقيسَةِ العقليَّة كحالِهِم في النُّصُوص السَّمعيَّة لهم في ذلك من التَّناقُض والاضطِراب، مالا يُحصِيه إلا ربُّ الأربَاب»[2].

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤٨١-٤٨٢).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٣٢٦).

التناقض التاسع

إثباتهم لصفات لها معاني مختلفة وقولهم بأن كلام الله تعالى معنى واحد

الكلامُ النَّفسِيُّ بدعةٌ من بدعِ الكُلابِيَّة والأشعريَّة التي لم يقُل بها أحدٌ قبل عبدِالله بنِ سعيدِ بنِ كُلاَّب البصريِّ رحمه الله تعالى، وعنه تقلَّدَها أئمَّةُ الأشعرية.

قالوا: كلامُ الله معنىً قائمٌ بذات الله، هو الأمرُ بكُلِّ مأمورٍ أمرَ بهِ، والخبرُ عن كُلِّ مُخبَرٍ أخبرَ الله عنهُ، إن عُبِّر عنه بالعربيَّة كان قُرآناً، وإن عُبِّر عنه بالعبريَّة كان تَوراةً، وإن عُبِّر عنه بالسِّريانيَّة كان إنجيلاً، والأمرُ والنهيُ والخبرُ ليست أنواعاً لهُ ينقسِمُ الكلامُ إليها، وإنما كُلُّها صفاتٌ له إضافيَّةٌ كما يُوصَفُ الشَّخصُ الواحد بأنَّهُ ابنٌ لزيدٍ وعمٌّ لعمرٍو وخالٌ لبكرٍ.

والأشعرية يثبِتُون صفاتٍ لله تعالى، مُخالفينَ بذلك الجهميَّة والمعتزِلَة والفلاسِفَة، القائلينَ بأن: «القديمَ ذاتٌ واحدةٌ قديمةٌ، ولا يجُوزُ إثباتُ ذواتٍ قديمةٍ مُتعدِّدَةٍ، وإنَّما الدَّليلُ يدلُّ على كونِه عالماً قادراً حيًّا، لا على العلمِ والقُدرةِ والحياةِ، وزعمُوا أن العِلميَّةَ حالٌ للذات وليست بصِفَةٍ».

وقريبٌ من مذهب هَؤلاءِ -وليسَ هُو عينُه- ما حكاهُ الإمامُ أبُو سعيدٍ عُثمانُ بنُ سعيدٍ الدَّارمِيُّ رحمَهُ الله تعالى عنِ الجهمِيَّة في ردِّه عليهِم؛ أنَّ الله تعالى



ليسَ لهُ علمٌ به يعلمُ، ولا هو يسمعُ بسمعٍ، ولا يُبصرُ ببصرٍ، إنَّما سمعُه وبصرُه وعلمُه بزعمِهم شيءٌ واحدٌ، فلا السَّمعُ عندَهُم غيرُ البصرِ ولا البصرُ غيرُ السَّمعِ، ولا العلمُ غيرُ البصَر، هو كُلُّه بزعمِهم سمعٌ وبصرٌ[1].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: لما كانَ الأشعريَّةُ جامعينَ بين هذينِ الأمرينِ: وهُما مخالفةُ الجهميَّة والفلاسفَةِ في إثباتِ صفاتٍ لها معانٍ زائدةٌ عن الذاتِ، وقولُهم بأنَّ الكلامَ معنىً واحدٌ قائمٌ بالذَّاتِ، أُورد عليهم إشكالٌ كبيرٌ، أوردَه عليهم مُخالفُوهم، كالإمام الفقيه أبي محمد بن قدامة المقدسي رحمه الله تعالى في حكايته لمناظرة جرت بينه وبين بعض أشعرية زمانه[2]، وكشيخِ الإسلامِ في إبطالِه لقولِهم بالكلامِ النَّفسيِّ[3]، وقبلَهُما ذكرهَ أئمَّةُ الأشعريَّةِ أنفُسُهم في كُتُبهم ثم لا ينفصِلُون عنه بجوابٍ مُستقيم.

قال الغزاليُّ في تقريرِ هذا الإشكال: «قولُكُم (أمرٌ) مفهومُه عينُ المفهوم من قولِكم (آمرٌ وناه ومخبرٌ) أو غيره؟ فإن كان عينَه فهو تَكرارٌ محضٌ، وإن كان غيرَهُ فليكُن لهُ كلامٌ هو أمرٌ، وآخرُ هو نهيٌ، وآخرُ هو خبرٌ، وليكن خِطابُ كلِّ شيءٍ مُفارِقاً لخطابِ غيرِه...

فإن جازَ أن تكُون صفةٌ واحدةٌ تكونُ هي الأمرُ وهي النَّهيُ وهي الخبرُ

---

(١) «الرد على الجهمية» (ص ١١٠-١١١).

(٢) «المناظرة في القرآن» (ص ٣٤).

(٣) «التسعينية» (٢/ ٧٠٥-٧٠٧).

وتنُوبُ عن هذه المُختلفَاتِ، جاز أن تكُون صفةٌ واحدةٌ تنوبُ عن العلمِ والقُدرة والحياةِ وسائرِ الصِّفاتِ.

ثم إذا جازَ ذلِكَ؛ جاز أن تكُونَ الذَّاتُ بنفسِها كافيةً، ويكونَ فيها معنى القُدرَةِ والعلمِ وسائرِ الصِّفات من غير زيادةٍ، وعند ذلك يلزمُ مذهبُ المعتزلةِ والفلاسِفَةِ»[١].

وكانَ للأشعريَّةِ في الجوابِ عن هذا الإشكالِ مسالكُ:

المسلكُ الأوَّلُ: الرُّجُوع إلى الإجمَاع، قالُوا: نحنُ إنَّما أثبتنَا تعدُّد الصِّفَاتِ بالإجماعِ لا بالعقلِ، لأنَّ النَّاسَ إمَّا مُثبِتٌ للصِّفاتِ وإما نافٍ لها، والمُثبِتُون يقولُون بتعدُّدِها، فالقولُ بإثباتها واتحادِها خرقٌ للإجمَاع .

وهذا هو مَسلَكُ القاضي الباقلانِي والجُويني[٢]، وقد انتقَدَهُ الغزاليُّ فقال: «وقد كَعَّ عنهُ أكثرُ المُحصِّلين، وعدَلُوا إلى التمَسُّك بالكتاب والإجماعِ، وقالُوا: هذه الصِّفاتُ قد وردَ الشَّرعُ بها، إذ دلَّ الشَّرعُ على العلم وفُهِم منهُ الواحدُ لا محالة، والزائدُ على الواحِد لم يَرِد فلا يعتقده.

وهذا لا يكادُ يشفي، فإنه قد ورَد بالأمرِ والنَّهي والخبرِ والتَّورَاةِ والإنجيلِ والقُرآنِ، فما المانِعُ من أن يُّقالَ: الأمرُ غير النَّهي والقُرآنُ غيرُ التَّوراةِ؟»[٣].

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٨٦).

(٢) انظر: «التسعينية» (٢/ ٧٠٧)، و«مجموع الفتاوى» (١٢/ ١٢٣).

(٣) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٨٦-٨٧).

وقال ابنُ تيمِيَة: «وهذه الحُجَّةُ وإن كانت صحيحَةً فلا يُمكِن طردُهَا، فإنَّهُ لا إجماعَ على أنَّ الكلامَ النَّفسِيَّ معنىً واحدٌ»[1].

ومن المعلومِ أنَّ الدليلَ الصَّحيحَ يجبُ طردُه ولا يجبُ عكسُه.

المَسلَكُ الثَّانِي: أنَّ الفرقَ بين الصِّفاتِ هو اختلافُهَا في التأثِيراتِ، وليسَ في التَّعلُّقَات، أمَّا الكلامُ فالاختلافُ بين أنواعِهِ في التَّعلُّقاتِ.

قالوا: «يمتنِعُ أن يَكُونَ الاختلافُ بين القُدرَةِ والإرادَةِ بسبَبِ التَّعلُّقاتِ والمُتعَلَّقَات، إذِ القُدرَةُ معنىً من شأنِه تأَتِّي الإيجادِ به، والإرَادَةُ معنىً من شأنِه تأَتِّي التخصيصِ الحادثِ بحالة دونَ حالة، وعندَ اختلافِ التأثيراتِ لابُدَّ من الاختلاف في نفسِ المُؤثِّر، وهذا بخلافِ الكلامِ فإنَّ تعلُّقاتِه بمُتعلَّقاتِه لا يوجِبُ أثراً فضلاً عن كونه مُختلفاً»[2].

قال أبُو الحَسَن الآمدي بعد أن عزَا هذا الجوابَ للأصحابِ: «وفيه نَظرٌ، وذلك أنه وإن سُلِّمَ امتِنَاعُ صُدُور الآثارِ المُختلفَةِ عن المُؤثِّر الواحِد -مع إمكان النِّزاع فيه-؛ فَهُو موجِبٌ للاختلافِ في نَفسِ القُدرَة، وذلك لأنَّ القُدرَةَ مُؤثِّرةٌ في الوُجُود، والوُجُود عندَ أصحابِنَا نفسُ الذَّاتِ، لا أَنَّهُ زائدٌ عليها، وإلا كانتِ الذواتُ ثابتةً في العَدَم وذلِكَ مِمَّا لا نَقُول بِه.

وإذا كانَ الوُجُودُ هو نفسُ الذَّاتِ فالذَّواتُ مُختلِفَة، فتأثيرُ القُدرَة في آثارٍ

---

(١) «التسعينية» (٢/ ٧٠٧).

(٢) «أبكار الأفكار» (١/ ٣٩٩).

مُختلفَة، فيلزم أن تكونَ مُختلفَةً كما قرَّرُوه، وليسَ كذلك.

وأيضاً: فإنَّ ما ذكرُوه من الفرقِ وإن استَمر في القُدرَة والإرادَة، فغيرُ مُستَمرٍّ في باقي الصِّفَاتِ، كالعلمِ والحياةِ والسَّمعِ والبصرِ، لعدمِ كونِهَا مُؤثِّرةً في أثرٍ مَّا»[1].

المسلكُ الثَّالثِ: قال الغزاليُّ: «غايةُ النَّاصِر لمذهبٍ مُعيَّنٍ أن يظهرَ على القطعِ ترجيحُ اعتقادِه على اعتقادِ غيره، وقد حصلَ هذا على القطعِ، إذ لا طريقَ إلا واحدٌ من هذه الثلاثِ: طرفانِ وواسِطَة، والاقتصادُ أقربُ إلى السَّدادِ، أمَّا الطَّرفَان **فأحدُهُما** في التَّفريطِ، وهو الاقتصارُ على ذاتٍ واحدَةٍ تؤدِّي جميع هذه المعانِي وتنوبُ عنها كما قالتِ الفلاسِفَة.

والثاني: طرفُ الإفراطِ، وهو إثباتُ صفةٍ لا نهاية لآحادِهَا من العُلُوم والكلامِ والقُدرَة، وذلك بحسَبِ عددِ متُعلَّقات هذه الصِّفاتِ، وهذا إسرافٌ لا صائرَ إليه إلا بعضُ المُعتزلة وبعضُ الكرَّامِيَّة.

والرأي الثالثُ هو القصدُ والوسطُ، أو اختراعُ رابعٍ لا يُعقَل.

وهذا الواحدُ إذا قُوبِل بطرفَيه المُتقابِلَين له عُلِم على القطع رُجحانُه، وإذ لم يكن بُدٌّ من اعتقادٍ، ولا مُعتَقَد إلا هذهِ الثَّلاث، وهذا أقربُ الثلاثِ، فيجبُ اعتقادُه، وإن بقي ما يحيكُ في الصَّدرِ من إشكالٍ يلزم على هذَا، واللازِمُ على غيرِه أعظمُ منهُ»[2].

---

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٣٩٩-٤٠٠).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٨٨).

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: هذا ليسَ جواباً للإشكالِ، لأَنَّهُ لم يذكُر وجهَ كونِ مذهب الأشعريَّةِ وسَطاً.

ثم هُوَ لم يذكُر مذهبَ أهلِ الحديثِ على وَجهِه، لقلَّة خبرته بالحديثِ وبأقوالِ أهلِه، قال شيخُ الإسلام: «والغزاليُّ حصرَ أهلَ العلمِ الآلهيِّ في أربعةِ أصنافٍ: في الفلاسِفَة والباطنِيَّة والمُتكلِّمين والصُّوفيَّة، فلم يَعرِف مقالاتِ أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ، ولا مقالاتِ الفُقَهاءِ، ولا مقالاتِ أئمَّةِ الصُّوفيَّةِ، ولكن ذكر عنهُم -أي: الصوفيَّةِ- العملَ وذكرَ عن بعضِهم اعتقاداً يخالفُهم فيه أئمّتُهم»[(١)].

ثُمَّ إنَّ لوازِمَ مذهَبِهم الذي يدَّعِي أَنَّهُ الوَسَطُ في غايةِ الشَّنَاعَةِ، بل مذهَبُهم في الكلامِ ضربٌ من السَّفسَطَةِ، فأيُّ وسطيَّةٍ هذِه؟

قال ابنُ قدَامَةَ: «إن قالُوا: إنَّ القُرآنَ والإنجيلَ والتَّورَاةَ والزَّبُورَ شَيءٌ واحدٌ غيرُ مُتعدِّدةٍ، فقد كابَرُوا، ويجبُ على هذا:

أن تكُونَ التَّوراةُ هي القُرآنُ والإنجيلُ والزَّبُورُ، وأنَّ مُوسى لما أُنزِلت عليه التَّوراة فقد أُنزِلَ عليه كُلُّ كتابٍ لله تعالى، وأنَّ نبيَّنا ﷺ لما أُنزِل عليهِ القُرآنُ فقد أُنزِلت عليه التَّوراةُ والإنجِيلُ والزَّبُور.

وأنَّ مَن قرَأ آيةً مِنَ القُرآنِ فقَد قرأ كُلَّ كتابِ الله تَعَالى، ومَن حَفِظَ شيئاً منهُ فقد حَفِظَهُ كُلَّه، ويجبُ على هذا أن لا يتعبَ أحدٌ في حفظِ القُرآن، لأَنَّهُ

---

(١) «النبوات» (٢/ ٦٣٢).

يَحصُلُ له حفظُ كُلِّ كتابٍ لله تعالى بحفظِ آيةٍ منهُ.

ويجبُ أن يَكُون النبيُّ ﷺ لما أُنزِل عليه آيةٌ من القُرآنِ أُنزِلَ عليه جميعُهُ، وجميعُ التَّوراةِ والإنجيلِ والزَّبُورِ.

وهذا خزيٌ على قائِلِه ومُكابَرة لنفسِه.

ويجبُ على هذا أن يَكُون الأمرُ هو النَّهيُ، والإثباتُ هو النَّفيُ، وقِصَّةُ نُوحٍ هي قِصَّةُ هُودٍ ولُوطٍ، وأحدُ الضِّدَّينِ هو الآخرُ، وهذا قولُ من لا يستحِي، ويشبهُ قولَ السُّوفِسطائِيَّة.

وقد بلَغَني عن واحدٍ منهُم أنَّهُ قيل لهُ: سورةُ البقرَة هي سُورة آلِ عمرانَ؟ قالَ: نعم!»[1].

ورحِمَ الله الإمِامَ العزَّ بنَ عبدِالسَّلامِ -وهُو من أئمَّة الأشعريَّة- حيثُ سُئِل: كيف يُعقَلُ شيءٌ واحدٌ هو أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ؟

فقال: ما هذا بأوَّلِ إشكالٍ ورد على مذهب الأشعري![2]

المسلكُ الرَّابعُ: مسلكُ الآمدِيِّ، وهو التَّوقُّف، حيثُ صرَّح بأنَّهُ ليسَ عندَهُ جوابٌ لهذا الإشكالِ، قال بعدَ كلامِه آنفِ الذِّكرِ: «والحقُّ أنَّ ما أوردُوهُ من الإشكالِ على القولِ باتِّحاد الكلامِ وعَودِ الاختلاف الى التَّعلُّقاتِ

---

(١) «المناظرة في القرآن» (ص ٣٨-٣٩)، وابن تيمية كثيراً ما يشير إلى هذه اللوازم؛ انظر مثلاً: «مجموع الفتاوى» (١٢/ ١٢١-١٢٢).

(٢) نقله شيخ الإسلام في «التسعينية» (٣/ ٩٥١).

والمُتعلَّقَاتِ مُشكلٌ، وعسى أن يَكُونَ عند غيري حَلُّه.

ولعُسرِ جوابِه فَرَّ بعضُ أصحابِنَا إلى القَول بأنَّ كلامَ الله القائمِ بذاتِه خمسُ صفاتٍ مُختلفةٍ وهي الأمرُ والنَّهيُ والخبرُ والاستخبارُ والنِّداءُ»[1].

ويلزمُ الأشعريَّةَ من هذا التناقُض أحدُ أمرينِ:

الأول: إمَّا أن يَّنخلِعُوا عن إثباتِ الصِّفاتِ، ويأخُذُوا بقولِ الفلاسِفَةِ والمُعتزِلة، الذي هو تعطيلٌ لصفاتِ الباري وجحدٌ لَها.

الثاني: أن يَّنقُضوا مذهبَهم في الكلام النَّفسي، وليصيرُوا بعد ذلك إمَّا إلى مذهبِ الجهمِيَّة في أنَّ القُرآن مخلوقٌ، وأنَّ معنى كونِه مُتكلِّماً أنَّهُ يخلُق في غيرِه الكلام، وقد قال بتكفيرهم خَمسِمِئةِ إمامٍ من أئمَّة السُّنَّة.

أو يصيرُوا إلى أهدى الطُّرقِ وأقومِ السُّبُل، إلى مذهبِ أهل الحديثِ في أنَّ الله تعالى يتكلَّمُ متى شاءَ بما شاءَ كما شاءَ، لا حصرَ لكلامِه ولا نفادَ، قالَ وهُوَ أصدقُ القائِلين: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾.

---

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٤٠٠)، وقد نقل كلامه ابن تيمية في «العقل والنقل» (٤/ ١١٥-١١٩) في سياق رده عليه في مسألة حلول الحوادث.

التناقض العاشر

في استدلالهم بقوله تعالى:

﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾

على أن كلام الله تعالى غير مخلوق

أجمعَ أئمَّةُ السُّنَّة على أنَّ كلامَ الله عزَّ وجَلَّ غيرُ مخلوقٍ، وكفَّرُوا الجهميَّةَ القائلينَ بخلقِه، واستدلُّوا على هذا الأصلِ السُّنِّي العظيم، بأدلَّةٍ عقليَّةٍ ونقليَّةٍ وأدلَّةٍ تجمعُ بين الوصفينِ.

ومن الأدلَّة العقليَّةِ النقليَّةِ على ذلك: قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

وتقريرُ الاستدلال بهذِه الآية على أنَّ كلام الله تعالى غيرُ مخلوقٍ: أنَّ (كُن) من كلامِه تعالى، ولو كانت (كُن) مَخلُوقةً، لافتقرت إلى (كُن) أُخرَى، وهكذا، حتى يُفضِي إلى التَّسلسُل المُحال[1].

ومن أقدمِ من وجدتُّه استدلَّ بهذه الآية من أئمَّة السُّنَّة الإمامُ الفقيهُ أبُو يعقُوبَ يوسُفُ بنُ يحيى البُويطِيُّ صاحبُ الإمامِ الشافعيِّ، المتوفَّى سنةَ ٢٣١

(١) وهذا التسلسل من التسلسل الذي يمنعه ابن تيمية انظر: «الصفدية» (٢/ ٦٨-٧١، ١٢٠-١٢١)، و«العقل والنقل» (٢/ ٢٨٢-٢٨٤).



أو ٢٣٢هـ رحمَه الله تَعالى.

قالَ: «إنَّما خلقَ اللهُ كُلَّ شيءٍ بكُن، فإن كانت (كُن) مَخلوقةً فمخلُوقٌ خلق مخلُوقاً»(١).

قال الإمامُ أبُو القاسم اللالِكَائِيُّ رحمه الله تعالى: «وهذا معنى ما يُعبِّرُون عنهُ العلماءُ اليومَ: إن هذا (كُن) الأول كانَ مخلوقاً، فهُو مخلُوقٌ بكُن أُخرَى فهذا يؤدِّي إلى ما لا يتنَاهى، وهو قولٌ مُستحيلٌ»(٢).

وهذه الآية يستدلُّ بها أهلُ السُّنَّة على أصلينِ آخرين لا يتمُّ الاستدلالُ الأوَّلُ إلا بهما:

الأصلِ الأوَّل: أن الفِعلَ غيرُ المفعولِ، والخلقَ غيرُ المخلُوقِ.

بيان ذلكَ: أن الله عزَّ وجلَّ يخلُق الخلقَ بـ(كُن)، وهذا الفعلُ، غيرُ المفعُول المُكوَّن.

قال الإمامُ أبُو عبدالله البُخاريُّ في بيانِ أسبابِ مغاليطِ النَّاسِ وأنَّ منهَا أنَّهُم لم يعرفُوا الفعلَ من المفعُول: «وأمَّا الفعلُ من المَفعُول؛ فالفعلُ إنَّما هُو إحداثُ الشَّيء، والمفعولُ هو الحدَثُ، لقولِه: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، فالسَّمواتُ والأرضُ مفعُولُه، وكلُّ شيءٍ سِوى الله بصِفَاته فهُو مفعولٌ،

---

(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (١/ ١٩٨).

(٢) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (١/ ١٩٨)، ونحوه في «الحجة في بيان المحجة» (١/ ٢٤٣)، وذكر هذه الحجة الإمام ابن خزيمة أيضاً في «كتاب التوحيد».

فتخليقُ السَّماواتِ فعلُه، لأَنَّهُ لا يُمكِنُ أن تقُوم سماءٌ بنفسِها من غير فعلِ الفاعـلِ، وإنمـا تُنسَبُ السماءُ إليـه لحـالِ فعلِه، ففعلُـه من رُبوبيَّتِـه حيث يقُول: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ والـ(كن) منه: صِفَته، وهو الموصُوفُ بهِ، لذلك قالَ: ربُّ السماوات، وربُّ الأشياء، وقال النبيُّ ﷺ: ربَّ كُلِّ شيءٍ ومليكَه»[١].

والتفريقُ بين الخلقِ والمخلُوق والفِعلِ والمفعُول «هُوَ قَولُ السَّلَفِ قَاطِبَةً، وَجَمَاهِيرُ الطَّوَائِفِ» كما قال شيخ الإسلام[٢].

الأصلِ الثاني: أنَّ كلام الله تعالى مُتعلِّقٌ بمشيئتِه:

قال العلامُةُ ابنُ القيم رحمه الله تعالى: «وقد دلَّ القُرآن وصريحُ السُّنَّةِ والمعقُولُ وكلامُ السَّلفِ على أنَّ الله سُبحانَهُ يتكلَّمُ بمشيئَتِه، كما دلَّ على أنَّ كلامَهُ صفةٌ قائمةٌ بذاتِه، وهي صفةُ ذاتٍ وفعلٍ، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

فـ(إذا) تُخلِّصُ الفعل للاستقبال، و(نقُولُ) فعلٌ دالٌّ على الحالِ والاستقبالِ و(كُن) حرفَانِ، يسبقُ أحدُهما الآخرَ، فالذي اقتضتْهُ هذه الآية هو

---

(١) «خلق أفعال العباد» (فقرة ٦١٥)، وقد بوب لذلك أيضاً باباً في كتاب التوحيد من صحيحه.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٥/ ٥٢٨) وما بعدها.

الذي في صريحِ العُقُول والفِطَر»(١).

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: وقد صرَّح بهذا الأصلِ إمامُ أهل السُّنَّةِ أبُو عبدالله أحمدُ بنُ حنبلٍ رضي الله عنه بقولِه: «إنَّ اللهَ لَم يَزَل مُتكَلِّماً إذَا شَاءَ»، وقد أوَّلَها بعضُ أئمَّة الحنابِلَة بأن بمَعْنَاهُ: إذَا شَاءَ أَن يُسمِعَهُ(٢)، وهو تأويلٌ بلا دليلٍ، والله أعلم.

وهذه الآيةُ، استدلَّ بها أئمَّةُ الأشعريَّةِ على أنَّ القُرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوقٍ، وقرَّرُوا الاستدلالَ على ذلك بنفسِ الطَّريقَةِ.

قال الإمامُ الأشعريُّ: «وأجمَعُوا على أنَّ أمرَهُ عزَّ وجَلَّ وقولَهُ غيرُ مُحدَثٍ ولا مخلوق، وقد دَلَّ الله تعالى على صحة ذلك بقولِه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ ففرَّق تعالى بين خلقِه وأمرِه.

وقالَ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ فبيَّن بذلِكَ تعالى أنَّ الأشياءَ المخلُوقَة تكونُ شيئاً بعدَ أن لم تَكُن بقولِه وإرادتِه، وأنَّ قولَهُ غيرُ الأشياءِ المخلوقَة، من قِبَلِ أن أمرَهُ تعالى للأشياءِ وقولَه لها: (كوني) لو كان مخلوقاً لوجبَ أن يَّكون قد خلقَهُ بأمرٍ آخرَ، وذلك القولُ لو كانَ مخلُوقاً لكانَ مخلُوقاً بقولٍ آخرَ، وهذا يوجِبُ على قائلِه أحدَ شيئينِ: إمَّا أن يَّكونَ كُلُّ قولٍ

(١) «مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (ص ٤٨٣).

(٢) هو القاضي أبو يعلى في رسالته: «إيضاح البيان في مسألة القرآن» انظر: «مجموع الفتاوى» (٦/١٥٨-١٥٩).

مُحدثٍ قد تقدَّمهُ قولٌ محدثٌ إلى ما لا نهايةَ لهُ وهذا قولُ أهلِ الدَّهرِ بعينِه، أو يكونَ ذلكَ القولُ حادثاً بغيرِ أمره عزَّ و جلَّ له، فبطَل معنى الامتداحِ بذلِك»(١).

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: وقع الأشعريَّةُ هُنا في تناقُضَين عظيمينِ، وذلك في مُخالَفَتهم أهلَ السُّنَّة وغيرَهم في الأصلينِ السابقينِ، فإنَّهُم لا يُفرِّقُون بين الخلقِ والمخلُوق ولا يجعلُون كلامَ الله تعالى مُتعلِّقاً بمشيئتِه، وبهذَا ينقضُون استدلالهُم بهذِهِ الآيةِ على أنَّ كلامَ الله غيرُ مخلوقٍ.

أمَّا تناقُضُهم الأوَّلُ فقد بيَّنهُ إخوانُهُم الماتُريدِيَّة، إذ إنَّهُم يُفرِّقُون بين الخلقِ والمخلُوقِ، بما أثبتُوه من صفةِ التَّكوين، كما قالَ ابنُ القيم في النُّونيَّةِ لما ذكرَ أنَّ اختلافَ النَّاسِ في القُرآن راجعٌ إلى أصلين: أولُهُما هل الخلقُ هُو المخلُوقُ أم غيرُه؟:

والقائلون بأنَّهُ غيرٌ لَه	متنازعون وهم فطائفتانِ
إحداهما قالت: قديمٌ قائمٌ	بالذات وهو كقدرة المنانِ
سموه تكويناً قديماً، قالهُ	أتباع شيخِ العالم النُّعمانِي
وخصومُهم لم ينصِفُوا في ردِّه	بل كابرُوهم ما أتوا ببيان(٢)

---

(١) «رسالة أهل الثغر» (ص ٦٨)، ونحوه في «التمهيد» للباقلاني (ص ٢٣٧)، و«الاعتقاد» للبيهقي (ص ٩٥-٩٦) وغيرهما.

(٢) لا شك أن مذهب الماتريدية في هذه المسألة أقوم من الأشعرية، لكنه لا يفرح به كثيراً ما دام =

أقولُ: لما كانُوا مُخالِفِين للأشعريَّةِ في هذا الأصل، بيَّنُوا تناقُضَهم في استدلالِهم بهذه الآيةِ على أنَّ كلامَ الله غيرُ مخلوقٍ، وقولِهم: إنَّ الخلقَ هُو المخلوقُ والفعلَ هو المفعولُ.

=

الفريقان متفقين على نفي الصفات الاختيارية أو ما يسمونه بقيام الحوادث في الذات الإلهية.

وقد ذكر ابن الهمام في «المسايرة» وتبعه ابن أبي الشريف في «المسامرة» أن الخلاف لفظي، وهذا يحتاج لتحقيق، لكن له وجه، وانظر: «عداء الماتريدية للعقيدة السلفية» (١/ ٤٥٨-٤٦٣).

ووجه كونه أقوم: أن الماتريدية بتفريقهم بين الخلق والمخلوق وبين الفعل والمفعول سلموا من إيرادات المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد بما فيها الكفر والفسوق وغيره من القبائح، قال أبو المعين النسفي في «تبصرة الأدلة» (ص ٦٦٩-٦٧٠): «واعلموا رحمكم الله أن أصحابنا لما كان مذهبهم أن التكوين غير المكون والكفر مكون وتكوينه غيره، فلم يكن هو عندنا فعل الله تعالى، بل هو مفعوله، وكون المفعول قبيحاً لا يوجب قبح التكوين إذا كانت فيه عاقبة حميدة، فلم يكن بنا على هذا المذهب حاجة إلى القول بجهات الفعل وأنه بجهة أنه فعل الله تعالى ليس بقبيح، وبجهة أنه فعل العبد قبيح، وإنما الحاجة إلأى ذلك لمن يزعم ان التكوين هو عين المكون».

أما الأشعرية فاضطرهم قولهم بعدم التفريق بين الخلق والمخلوق والتكوين والمكون والفعل والمفعول إلى القول بأن الله لا يقبح منه شيء ممكن، فوقعوا في مزالق خطيرة وهذه المزالق سلم منها الماتريدية، لذا رأينا الماتريدية يثبتون التحسين والتقبيح العقليين والأشعرية ينفونهما، والله أعلم.

قال أبو المُعين ميمونُ النَّسفيُّ الماتُريديُّ في كتابِه تبصرَةِ الأدلَّةِ -وهُو من المراجِع المُهمَّة للماتُريدِيَّة[١]- في معنى (كُن): «والأشعريُّ ومن تابعَهُ من مُتكلِّمِي أهلِ الحديثِ، يقولُون إنَّهُ كلامٌ، وإنَّ العالمَ خُلِق به، وإذا سلَّمُوا أنَّ وجُودَ العالَمِ وتكوُّنَه حصلَ به؛ فكان تكويناً وتخليقاً، ومَن أعطى الحقيقةَ ثُمَّ أنكرَ الاسمَ كان مناقِضاً.

وعدَّ المُتكلِّمُون هذا من مُناقَضات الأشعريِّ، وهذا لعمري أفحشُ مناقضةٍ فإنَّهُ ينفي التكوينَ ثُمَّ يُثبِتُه، ولو لم يكن هذا تناقُضاً فلا تناقُضَ في عالمِ الله!

وكلُّ شبهةٍ للأشعريَّةِ تبطلُ بهذا؛ يُحقِّقُه أنه ما من كتابٍ من كُتُب الأشعريِّ أو أحدِ أصحابِه تكلَّمُوا فيه على المُعتَزِلة في إثباتِ أزليَّةِ كلام الله تعالى، إلا وقد تعلَّقُوا بهذه الآيةِ، وقالُوا: إنَّهُ تعالى أخبرَ أنَّهُ خلَقَ المخلُوقاتِ بخطابِ (كُن)، فلو كان خطَابُ (كُن) مخلُوقاً لاحتاجَ إلى خطابٍ آخرَ، وكذا الثَّانِي والثالثُ، إلى ما لا يتناهى، فقالَ: إنَّ الكلامَ غيرُ مخلوقٍ.

وإذا كان الأمرُ كذلكَ ثبتَ أنَّهُم أثبتُوا لله تعالى صفةً أزليَّةً يتعلَّقُ بها حُدُوثُ العالَمِ، وهذا هو التَّكوينُ والإيجادُ والخلقُ عندَ القائلين بِه، وهذا ظاهرٌ ولا محيصَ عنهُ لمن أنصَفَ ولم يُكابِر»[٢].

---

(١) انظر: «مناظرات الفخر الرازي» (ص ٢٣-٢٤).

(٢) «تبصرة الأدلة» (١/ ٣١٧).

وأما تناقُضُهم الثاني: فيظهرُ بأن يُقال: إنَّ دلالةَ الآيةِ على تعلُّق الكلامِ بالإرادَةِ ظاهرةٌ، فكيف تحتجُّون بهذه الآيةِ على الجهميَّةِ، وتنفُون دلالَتَها على تعلُّق الكلامِ بالإرَادَة؟ فإن كانت دالَّةً على بُطلان قولِهم بخلقِ الكلامِ، فهي دالَّةٌ على بُطلانِ قولِكُم بعدَمِ تعلُّقه بالمشيئة.



التناقض الحادي عشر

في دليلهم النظري على أن القرآن غير مخلوق

من الأدلَّةِ العقليَّةِ التي استدلَّ بها أهلُ السُّنَّةِ على أنَّ كلامَ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، أنَّ الصِّفَةَ إذا قامتْ بمحلٍّ عادَ حكمُهَا إلى ذلك المحلِّ فكان هو الموصوفَ بها، ولا يعود حكمُها إلى غيرِ ذلك المحلِّ، فلو كان الكلامُ قائِماً بغيرِ الله تعالى، لكانَ ذلك المحلُّ الموصُوفَ بالكلامِ، لا اللهُ تعالَى، ولو كان الكلامُ الذي خلقَهُ في غيرِه كلاماً له لكانَ كلُّ كلامٍ في الوجود كلامَه، سواء حسنُه وقبيحُه، نثرُه ونظامُه.

وقد بيَّن هذه الحُجَّة الإمامُ أبو أيوب سليمانُ بن داودَ الهاشميُّ -الذي قال فيه الإمامُ الشَّافعيُّ: «مَا رَأَيتُ أَعقَلَ مِن هَذَينِ الرَّجُلَينِ: أَحمَدَ بنِ حَنبَلٍ، وَسُلَيمَانَ بنِ دَاوُدَ الهَاشِمِيِّ»[1] المتوفى سنة ٢١٩هـ، رحمه الله تعالى- بيَّنها بقوله: «من قالَ: القرآنُ مخلوقٌ فهو كافرٌ، وإن كان القرآنُ مخلوقاً - كما زعمُوا- ؛ فلِمَ صار فرعونُ أولى بأن يُخلَّد في النار إذ قال: أنا ربُّكم الأعلى، وزعمُوا أن هذا مخلوق، والذي قال: إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي؛ هذا أيضاً قد ادَّعَى ما ادَّعَى فِرعَونُ، فلِمَ صارَ فِرعَونُ أولى بأن يُخَلَّدَ في النَّارِ من

(١) «تاريخ بغداد» (٩/ ٣١).



هذَا؟ وكلاهُمَا عندَهُ مخلوقٌ!

فأُخبِر بذلك أبو عُبيد، فاستحسَنَهُ وأعجبَه»[١].

قال ابنُ تيمية مُعلِّقاً: «ومعنى كلامِ السَّلفِ أنَّ من قال: إنَّ كلامَ الله مخلوقٌ، فحقيقةُ قولِه أنَّ الله تعالى لا يتكلَّمُ، وأنَّ المحلَّ الذي قامَ به: (إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا) هو المُدَّعي الإلهيَّةِ، كما أنَّ فِرعونَ لَمَّا قام بهِ: (أنا ربُّكُم الأعلى) كان مُدَّعِياً للرُّبُوبيَّة.

وكلامُ السَّلفِ مبنيٌّ على ما يعلَمُونَهُ من أنَّ الله خالقُ أفعالِ العبادِ وأقوالِهم، وإذا كان كلامُه ما خلقَه في غيرِه، كان كلُّ كلامٍ كلامَه، وكان كلامُ فرعون كلامَه، إذ المتكلِّمُ من قام به الكلامُ، فلا يكونُ مُتكلِّماً بكلامٍ يكونُ في غيرِه، كسائرِ الصِّفَاتِ والأفعالِ، فإنَّهُ لا يكُون عالماً بعلمٍ يقومُ بغيرِه، ولا قادِراً بقُدرةٍ تقومُ بغيره، ولا حيَّاً بحياةٍ تقومُ بغيرِه، وكسائر الموصُوفِين، فإنَّ الشَّيءَ لا يكونُ حيَّاً عالماً قادِرَاً بحياةٍ أو علمٍ أو قُدرَةٍ تقومُ بغيرِهِ ولا يكونُ متحرِّكاً أو ساكناً بحركةٍ أو سكونٍ يقومُ بغيرِه، كما لا يكون متلوِّناً بلونٍ يقوم بغيره.

وهنا أربَعُ مسائلَ: مسألتانِ عقليَّتانِ، ومسألتانِ سمعيَّتانِ لُغويَّتانِ:

الأولى: أنَّ الصِّفة إذا قامتْ بمحلٍّ عادَ حُكمُها إلى ذلك المحلِّ، فكانَ هو الموصوفَ بها، فالعلمُ والقدرةُ والكلامُ والحركةُ والسُّكونُ إذا قامَ بمحلٍّ كان ذلك المحلُّ هو العالمُ القادرُ المتكلِّمُ أو المتحرِّكُ أو الساكنُ.

---

(١) «خلق أفعال العباد» (٢/ ٣٥).

الثَّانيةُ: أن حكمَهَا لا يعودُ على غيرِ ذلِك المحلِّ، فلا يكونُ عالِماً بعلمٍ يقومُ بغيرِه، ولا قادِراً بقُدرةٍ تقومُ بغيرِه، ولا مُتكلِّماً بكلامٍ يقومُ بغيرِه، ولا مُتحرِّكاً بحركةٍ تقومُ بغيرِه.

وهاتانِ عقليّتَانِ.

الثَّالثةُ: أنه يُشتقُّ لذلك المحلِّ من تلكَ الصِّفةِ اسمٌ، إذا كانت تلكَ الصِّفَةُ ممَّا يُشتقُّ لمحلِّها منها اسمٌ، كما إذا قامَ العلمُ أو القُدرةُ أو الكَلامُ أو الحرَكَة بمحلٍ قيل: عالمٌ أو قادرٌ أو متكلِّمٌ أو متحرِّكٌ، بخلافِ أصنافِ الرَّوائحِ التي لا يُشتقُّ لمحلِّهَا منها اسمٌ.

الرَّابعةُ: أنَّهُ لا يُشتقُّ الاسمُ لمحلٍّ لم يقُم به تلك الصِّفَةُ، فلا يُقَال لمحلٍّ لم يقُم به العلمُ أو القدرةُ أو الإرادةُ أو الكلامُ أو الحركةُ إنَّه عالمٌ أو قادرٌ أو مُريدٌ أو مُتكلِّمٌ أو مُتحرِّكٌ»[1].

وهذه الحجَّةُ أوضحها أيضاً بواضحِ العبارةِ الإمامُ أبو جعفر محمدُ بن جريرٍ الطبريُّ رحمَهُ الله تعالى، فقالَ بعد أن ذكرَ الاختلافَ في القرآن:

«والصوابُ في ذلكَ من القولِ عندَنا قولُ من قالَ: ليسَ بخالقٍ ولا مخلُوقٍ، لأنَّ الكلامَ لا يجوزُ أن يَكُون كلاماً إلا لمُتكلِّمٍ، لأَنَّهُ ليس بجسمٍ فيقومَ بذاتِه قيامَ الأجسام بأنفُسِها، فمعلومٌ إذْ كانَ ذلِكَ كذلِكَ أَنَّهُ غيرُ جائزٍ أن يَكُون خالِقاً، بل الواجِبُ إذ كان ذلِكَ كذلِكَ أن يَكُون كلاماً للخالقِ.

---

(١) «شرح العقيدة الأصبهانية» (ص ٤٨٣-٤٨٥).

وإذ كانَ كلاماً للخالِق وبطلَ أن يَّكُون خالِقَاً لم [يمكِن][1] أن يَّكُون مخلُوقاً، لأنه لا يقُومُ بذاتِه وأَنَّهُ صفةٌ، والصفاتُ لا تقوم بأنفُسها، وإنَّما تقومُ بالموصوفِ بها، كالألوانِ والطُّعُوم والأراييح والشمِّ، لا يقومُ شيءٌ من ذلك بذاتِه ونفسِهِ وإنما يقومُ بالموصوفِ به، فكذلِك الكلامُ صفةٌ من الصفاتِ لا تقُوم إلا بالموصُوفِ بها.

وإذ كان ذلكَ كذلِكَ صحَّ أَنَّهُ غيرُ جائزٍ أن يكونَ صفةً للمخلوقِ والموصوفُ بها الخالق، لأَنَّهُ لو جازَ أن يَّكونَ صفةً لمخلُوقٍ والموصوفُ بها الخالقُ، جاز أن يَّكُونَ كلُّ صفةٍ لمخلوقٍ فالموصوفُ بها الخالِق، فيكونُ إذ كان المخلوق موصُوفاً بالألوانِ والطُّعُوم والأراييحِ والشَّمِّ والحركَةِ والسُّكونِ أن يَّكُونَ الموصوفُ بالألوانِ وسائرِ الصِّفاتِ التي ذكرنا الخالقُ دُونَ المخلُوقِ؛ في اجتماعِ جميعِ المُوحِّدينَ من أهلِ القبلَةِ وغيرِهم على فَسادِ هذا القولِ ما يُوضحُ فسادَ القولِ بأن يَّكون الكلامُ الذي هو موصُوفٌ به ربُّ العزَّةِ كلاماً لغيرِه»[2].

وقال ابن القيم في ذكر مذهب أهل الحديث في مسألة الكلام:

وكذا كلامٌ من سوى متكلم ... أيضاً محالٌ ليس في إمكانِ

إلا لمن قام الكلام به فذا ... ك كلامه المعقولُ في الأذهانِ

---

(١) في المطبوع: «يكن» ولعل الصواب ما أثبته.

(٢) «التبصير في معالم الدين» (ص ٢٠١-٢٠٢).



أيكـون حـيٌّ سـامعاً أو مبـصراً ... مـن غـير مـا سـمعٍ وغـير عِيَـان
والـسمعُ والإبـصارُ قـام بغـيره ... هـذا المحـالُ وواضـحُ البُهتَـانِ
وكـذا مريـدٌ والإرادَةُ لم تَكُـن ... وصـفاً لـهُ هـذا مـن الهـذيانِ
وكـذا قـديرٌ مالـه مـن قُـدرَةٍ ... قامت به مـن أوضـحِ الـبُطلانِ(١)

ولهذا ألزم أهلُ السنة الجهميةَ بمقتضى هذه الحجة، بأن يكون كلامُ الخلق حقُّه وباطِلُه عينَ كلام الله سبحانه، قال ابن القيم:

أوليسَ قـد قـام الـدَّليلُ بـأنَّ أفعـ ... ـالَ العبـادِ خليقـةُ الـرحمنِ
من ألفِ وجهٍ أو قريبِ الألف يُحصِيـ ... ـها الـذي يُعنَـى بهـذا الـشَّانِ
فيكـونُ كـلُّ كـلامِ هـذا الخلـقِ ... عينَ كلامِهِ سـبحانَ ذي الـسُّلطانِ
إذ كـان منـسوباً إليـه كلامُـه ... خلقـاً كبيـتِ الله ذي الأركـانِ
هـذا ولازمُ قـولكم قـد قالَـهُ ... ذو الاتحـادِ مُـصرحاً ببيـانِ(٢)
حذر التنـاقُض إذ تناقـضتم ولكـ ... ـن طـرده في غايـةِ الكفـرانِ(٣)

وهذه الحُجَّةُ العقليَّةُ عينُها، كان أئمَّةُ الأشعريَّةِ يستدلُّون بِها، وربَّما

---

(١) «الكافية الشافية» الأبيات (٦٥٩-٦٦٤)، (ص ٥١).

(٢) يعني ابن عربي الطائي حين قال في «الفتوحات المكية» (٤/ ١٤١):

ألا كـل قـول في الوجـود كلامـه ... سـواء علينـا نثـره ونظامـه

(٣) «الكافية الشافية» الأبيات (٧١٤-٧١٩) (ص ٥٣-٥٤)، قال الشيخ أحمد بن عيسى رحمه الله تعالى في «شرحه» (١/ ٣١٤): «هذا الإلزام الذي ذكره الناظم هو إلزام مشهور للسلف».

يصوغُونَهَا بسبرٍ وتقسيمٍ، فيقولُون: «لو كان مخلُوقاً لم يخلُ أن يَّكُونَ خلقَه في نفسِه أو في غيرِه أو في غيرِ شيء، ولا يجوزُ أن يكونَ مخلوقاً في نفسِه لأنَّ ذاتَه لا تقومُ بها المخلوقاتُ والحوادثُ يتعالى عن ذلك عُلوَّاً كبيراً، ولا يجوزُ أن يَّكُون خلقاً في غيرِه؛ لأَنَّهُ لو كان خلقَهُ في غيرِه لكان ذلكَ الغيرُ إلهاً آمرَاً ناهِياً قائلاً: (يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)، وهذا مُحالٌ باطلٌ، ولا يجوزُ أن يَّكونَ خلقَهُ في غيرِ شيء لأَنَّهُ يؤدِّي إلى وجودِ كلامٍ من غير مُتكلِّمٍ، وهذا محالٌ.

فإذا ثبت بطلانُ هذه الثلاثة الأقسام لم يبقَ إلا أنه [غيرُ][1] مخلوقٍ، بل هو صفةٌ من صفاتِ ذاته ...»[2].

وقد ناقضَ الأشعريَّةُ استدلالَهم هذا في مَوضِعين:

الموضعِ الأول: في تسميتِهم الله تعالى خالقَاً ورازِقاً ومُحيِياً ومميتاً ومُحسناً، وجعلِهم الخلقَ والرِّزقَ والإحياءَ والإماتَة من صفاتِ الله تعالى -ويسمُّونَها الصِّفَات الفعليَّة-، ومنعِهم أن يقومَ به شيءٌ من هذه المعانِي!

---

(١) ساقطة من المطبوع.

(٢) «الإنصاف» (ص ٦٨-٦٩)، وانظر: «اللمع» (ص ٤٣-٤٤)، و«التمهيد» (ص ٢٣٧-٢٣٨)، و«العقل والنقل» (٢/ ٢٤٤-٢٤٥)، و«التسعينية» (٢/ ٤٨٣-٤٨٤)، وهذا السبر والتقسيم أول من ذكره فيما وقفت عليه عبدالعزيز الكناني رحمه الله في «الحيدة» (ص ١٣٤)، ونقله عنه ابن أبي العز في «شرح الطحاوية» (١/ ٢٦١)، وعنه الحكمي في «معارج القبول»، وممن ذكره أيضاً من علماء السنة الطبري في «التبصير» (ص٢٠٣-٢٠٤)، وانظر كلام ابن تيمية في القسم الأول الذي قد يشكل في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٢٠-٣٢٩).



قال ابنُ تيمية بعد كلامِه المذكُور آنفاً: «والجهميَّةُ والمعتزلة عارضُوا هذا بالصفاتِ الفعليةِ، فقالوا: إنه كما أَنَّهُ خالقٌ عادلٌ بخلقٍ وعدلٍ لا يقومُ بِهِ، بل هو موجودٌ في غيرِه، فكذلك هو مُتكلِّمٌ مريدٌ بكلامٍ وإرادة لا تقومُ به، بل يقومُ الكلام بغيره.

فمن سلَّم لهم هذا النقض -كالأشعري ومن اتَّبعهُ من أصحاب مالك والشافعيِّ وأحمد- أظهر تناقضَهم، ولم يجيبوهم بجوابٍ مُستقيم.

وأما السلف وجمهورُ المسلمين من جميعِ الطوائف فإنهم طردُوا أصلَهُم وقالوا: بل الأفعالُ تقومُ به كما تقومُ به الصفاتُ، والخلقُ ليسَ هو المخلُوقُ وذكرَ البخاريُّ أن هذا إجماعَ العلماء.

ومن قالَ: الصفاتُ تنقسم إلى صفاتٍ ذاتيَّةٍ وفعليَّةٍ ولم يجعلِ الأفعالَ تقوم به؛ فكلامُه فيه تلبيسٌ، فإنَّهُ سُبحانَهُ لا يُوصَفُ بشيءٍ لا يقومُ به، وإن سُلِّمَ أنَّهُ يتَّصِفُ بما لا يقُوم به فهذَا هو أصلُ الجهميَّةِ الذين يصفُونَهُ بمخلُوقاتِه ويقولُون: إنه متكلِّمٌ ومريدٌ وراضٍ وغضبانُ ومحبٌّ ومبغضٌ وراحمٌ لمخلوقاتٍ يخلُقها مُنفصلةً عنه لا بأمورٍ تقومُ بذاته»[1].

وقال: «وَالمُعتزِلَةُ استطَالُوا عَلَى الأَشعَرِيَّةِ وَنَحوِهِم مِن المُثبِتِينَ لِلصِّفَاتِ وَالقَدَرِ بِمَا وَافقُوهُم عَلَيهِ مِن نَّفي الأَفعَالِ القَائِمَةِ بِالله تَعَالَى، فَنَقَضُوا بِذَلِكَ أَصلَهُم الَّذِي استَدَلُّوا بِهِ عَلَيهِم فِي أَنَّ كَلامَ الله غَيرُ مَخلُوقٍ، وَأَنَّ الكَلَامَ وَغَيرَهُ

(١) «شرح العقيدة الأصبهانية» (ص ٤٨٥-٤٨٦).



مِن الأُمُورِ إذَا خُلِقَ بِمَحَلٍّ عَادَ حُكمُهُ عَلَى ذَلِكَ المَحَلِّ»[١].

وقال في موضع آخر: «وَهَذَا السُّؤَالُ هُوَ الَّذِي ضَعضَعَ هَذِهِ الحُجَّةَ عِندَ أَبِي المَعَالِي الجُوَينِيِّ وَالرَّازِيِّ وَغَيرِهِم لَـمَّا أَلْزَمهُم المُعتَزِلَةُ بِذَلِكَ، وَلِهَذَا عَدَلَ عَنهَا أَبُو المَعَالِي»[٢].

قلت: كذلك استخفَّ الفخرُ الرازيُّ بهذه الحُجَّةِ[٣]، وجعل البحثَ بحثاً لغوياً يليقُ بالأُدباءِ لا بحثاً عقليَّاً.

وقد تقدَّم من كلامِ ابن تيمية بيانُ أَنَّهُ بحثٌ عقليٌّ في جانبٍ، لُغويٌّ في جانبٍ بما يكفِي ويشفِي.

الموضعِ الثاني: في قولِ من قال منهم بأن الكلامَ يكونُ حقيقةً في الكلامِ

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٢٨)، وانظر: (٦/ ٣١٧) في رسالة عنوانها: «قَاعِدَةٌ شَرِيفَةٌ وَهِيَ أَنَّ جَمِيعَ مَا يَحتَجُّ بِهِ المُبطِلُ مِن الأَدِلَّةِ الشَّرعِيَّةِ وَالعَقلِيَّةِ إنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الحَقِّ؛ لَا تَدُلُّ عَلَى قَولِ المُبطِلِ».

(٢) «التسعينية» (٤٨٨) وانظر كلام أبي المعالي هناك.

(٣) وذلك في كتابه نهاية العقول انظر «التسعينية» (٢/ ٥٩٨-٥٩٩)، وانظر رد شيخ الإسلام عليه في هذه المسألة (٢/ ٦١٨-٦٢٢) الوجوه: من الثالث إلى السابع.

وقد ضعف الرازي هذه الحجة أيضاً في «الأربعين» (ص ١٧٧)، وذكر أن منازعة أصحابه للمعتزلة بهذه الحجة منازعة ضعيفة، وعلل ذلك، مع أنه في كتاب «الإشارة في أصول الكلام» (ص ١٩٤-١٩٥) عول عليها ونقل كلام الأشعري فيها، وهذا مما يرجح ما ذهب إليه الزركان في رسالة «الرازي وآراؤه الكلامية» (ص ٦٩) من أن كتاب «الإشارة» من أوائل كتبه، خلافاً لمحقِقَي هذا الكتاب. انظر مقدمتها (ص ١٥-١٧).

النَّفسي واللَّفظيِّ، مع قولِهم بخلقِ الكلام اللفظيِّ:

بيانُ ذلكَ أن يُّقال: هل القُرآنُ العربيُّ المؤلَّفُ من حُرُوفٍ وكلماتٍ وسُوَرٍ وآيات كلامُ الله عندَكُم حقيقةً؟

فمن قال بأنَّ لفظَ (الكلام) مشتركٌ بين الكلامِ النَّفسيِّ واللَّفظيِّ كأبي المعالي(١)، فلا بُدَّ له من نَّعم.

---

(١) قال في «الإرشاد» (ص ١٠٨): «الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تُسمَّى كلاماً على الحقيقة، والكلام القائم بالنفس كلام، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين. ومن أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً، إذ قد يقول القائل سمعت علماً وأدركت علماً، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق».

أقول: وهذا البحث بحث لغوي جار على أصول الأشعرية والمعتزلة في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، إذ يحدُّونَ الحقيقةَ باللفظَ المستعمل في ما وضع له، والمجازَ باللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، واللفظُ المشترك عندهم هو اللفظُ الذي وضع لمعنيين، فالوضع شرطُ الاشتراك.

وعند تطبيق هذه الحدود على لفظِ الكلام، يتبين لك تلاعبُ القوم بلغة العرب، بل تلاعبهم بقوانينهم هم، وأن حدودهم هذه لم يطبقوها ولم يأخذوا بها.

فكيف يجوزُ أن يُجعَل «درء تشغيب المخالفين» -كما قال الجويني- مُرجِّحَاً لكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين، دونَ (الوضع) الذي جعلُوه فيصلاً بين الحقيقة والمجاز؟!

وإنما يكون اللفظُ مشتركاً بين المعنيين -وفق تعريفهم للاشتراك-، إن استطاع أن يعرفَ أن لفظَ الكلام وُضِع لهما معاً، وهذا لا سبيلَ إليه البتة، لأن الواضعَ على المشهور عندهم هو =



فيقالُ لكُم: وهل هذا القُرآن العربيُّ عندَكم مخلوقٌ؟

ولا بُدَّ من نعم، وعلى هذا نصَّ أئمَّتُهم.

فيُحتجُّ عليهم بالحُجَّة نفسِها، فيقالُ: هل خلقَهُ اللهُ في نفسِه، أم خلقَهُ لا في محلٍّ، أم خلقَهُ قائماً بغيرِه؟ فتختارُون: أنَّه خلقه في غيره.

فمنكم من يَّقول: خلقَهُ في اللَّوح المحفُوظ، أو في جبريلَ أو في مُحمَّد

=

الله تعالى، فأنَّى له أن يعرفَ أنَّ الله تعالى وضع لمعنى الكلام اللفظي ولمعنى الكلام النفسي لفظاً مُشتركاً هو لفظ (الكلام)؟! وأنَّى لأصحابه الذين ذكرهم أن يعرفُوا أن الله تعالى وضع لمعنى الكلام النفسي لفظ (الكلام) ولم يضعهُ للكلام اللفظي؟! فهذا لا سبيل إلى معرفته البتة إلا بخبر صادق عن الله تعالى، فكيف اهتدى الجويني لرأيه واهتدى هؤلاء لرأيهم؟

فلا سبيل إلى الترجيح -إذاً- بين هذين القولين إلا الهوى والتشهي لصيانة الآراء العقدية أو: «درء تشغيبِ المخالفين»!!

على أن القول بأن الكلام لفظ مشترك بين المعنيين غلطٌ في نفسه، وقد بين ذلك ابن تيمية بقوله في «التسعينية» (٢/ ٦٧٥-٦٧٦): «ومن جعل اللفظ مشتركاً بينَهُما فقد جمعَ البعيدين، بل أثبتَ النقيضين، فإنه يجعلُ اللفظَ الشامِلَ لهُمَا مانعاً من كُلٍّ منهُما، فإنه إذا قال: أريدُ به هذا وحدَهُ أو هذا وحدَهُ مع أن اللفظ أُريدَ به كلاهُمَا كان نافياً لكُلٍّ منهُمَا في حال إثبات اللفظِ له، وإنما اللفظُ المطلقُ من القولِ والنطقِ والكلام ونحو ذلك يتناولهُما جميعاً، كما أنَّ لفظَ الإنسان يتناولُ الرُّوحَ والبدن جميعاً، وإن كان أحدُهُما قد يُسمَّى بالاسم مُفرَداً ومن لم يسلك هذا المسلكَ انهالتْ عليه الحججُ لما نفاه من الحقِّ، فإن دلالة الأدلَّةِ الشرعيَّةِ واللغويَّةِ والعُرفِيَّةِ على شُمُول الاسم لهُمَا وعلى تسمية أحدِهِمَا به أكثرُ من أن تُحصَرَ».



ﷺ[١].

فيلزمُكم أنَّهُ كلامُ ذلكَ المخلُوقِ الذي خلقَهُ فيه، وحينئذٍ تكونُون قد نقضتم أصلَكُم، إذ قد قرَّرتُم أنَّ الكلامَ لو خلقَهُ الله في غيرِه لكان ذلكَ الغيرُ إلهاً آمراً ناهياً!

قال ابنُ تيمية: «وَلِهَذَا لَم يَكُن قُدَمَاءُ الكُلاَّبِيَّة يَقُولُونَ: إنَّ لَفظَ الكَلامِ مُشتَرَكٌ بَينَ اللَّفظِ وَالمَعنَى، لأنَّ ذَلِكَ يُبطِلُ حُجَّتَهُم عَلَى المُعتَزِلَةِ وَيُوجِبُ عَلَيهِم القَولَ بِأَنَّ كَلامَ الله مَخلُوقٌ، لَكِن كَانُوا يَقُولُونَ: إنَّ إطلاقَ الكَلامِ على اللَّفظِ بِطَرِيقِ المَجَازِ وعلى المَعنَى بِطَرِيقِ الحَقِيقَةِ، فعَلِمَ مُتَأَخِّرُوهُم أَنَّ هَذَا فَاسِدٌ بِالضَّرُورَةِ، وَأَنَّ اسمَ الكَلامِ يَتَنَاوَلُ اللَّفظَ حَقِيقَةً، فَجَعَلُوهُ مُشتَرَكًا، فَلَزِمَهُم أَن يَكُونَ كَلامُ الله مَخلُوقًا.

فَهُم بَينَ مَحذُورَينِ: إمَّا القَولُ بِأَنَّ كَلامَ الله مَخلُوقٌ، وَإِمَّا القَولُ بِأَنَّ القُرآنَ العَرَبِيَّ لَيسَ كَلَامَ الله، وَكِلا الأَمرَينِ مَعلُومُ الفَسَادِ»[٢].

---

(١) انظر «الإتقان» للسيوطي (ص٢٩٢-٢٩٣).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٦/ ٥٣٥)، ونحوه في «التسعينية» (٣/ ٩٥٠-٩٥١).

التناقض الثاني عشر

إثباتُهم أصلَ الخبرِ النَّفسي ببيان جواز الكذب فيه وإثباتهم صدقه باستحالة الكذب فيه

من الحُججِ المشهورةِ التي احتجَّ بها الإمامُ أحمدُ بن حنبل رحمه الله تعالى على تكفيرِ من قال بخلقِ القُرآن: أنَّ القرآنَ من علمِ الله تعالى، وعلمُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، فمن زَعَم أنَّ القُرآنَ مخلوقٌ فقد زعَمَ أنَّ علمَ الله تعالى مخلوقٌ، ومن زعمَ أنَّ علمَ الله تعالى مخلوقٌ فقد كفَرَ.

قال يعقوبُ الدّورقي: «سألتُ أحمدَ بن حنبل عمَّن يقولُ: القرآن مخلوق.

فقال: كنت لا أكفِّرُهم حتى قرأتُ آياتٍ من القرآن: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ وقوله: ﴿بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾، وقولَه: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ فالقرآنُ من علمِ الله، ومن زعمَ أنَّ علمَ الله مخلوقٌ فهو كافرٌ، ومن زعم أنه لا يدري: علمُ الله مخلوقٌ أو ليس بمخلوقٍ فهو كافرٌ، أشرُّ ممن يقول: القرآنُ مخلوقٌ»[1].

(١) «طبقات الحنابلة» (١/ ٤١٤)، وانظر «المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة» (١/ ٢٢٥-٢٢٦).

ولما سأله عبدُ الرحمن بنُ إسحاق قاضي المعتصم ، فلامه، فقال: ما تقولُ في القُرآن؟

قال: فقلتُ: ما تقولُ في العلم؟

فسكتَ!

فقلتُ لعبدالرحمن: القرآنُ من علمِ الله، ومن زعمَ أنَّ علمَ الله مخلوقٌ فقد كفر بالله.

قال: فسألتُ عبدَالرحمن فلم يردَّ عليَّ شيئاً.

وقال لي عبدالرحمن: كان الله ولا قرآن!

فقلت: كان الله ولا علم؟!

فأمسك، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفرَ بالله[1].

وقال: «ولسنَا نشكُّ أنَّ علمَ الله ليس مخلُوقاً، وهو كلامُ الله، ولم يزلِ الله مُتكلِّماً.

وأيُّ أمرٍ أبينُ من هذا؟ وأيُّ كُفرٍ أكفرُ من هذا؟ إذا زعمُوا أن القرآن مخلوقٌ؛ فقد زعمُوا أن أسماءَ الله مخلوقة، وأنَّ علمَ الله مخلوقٌ، ولكنَّ النَّاسَ يتهاونُون بهذا ويقولُون: إنما يقُولُون القُرآن مخلوقٌ! فيتهاونُونَ به ويظنُّون أنه هيِّن، ولا يدرُون ما فيه من الكُفرِ»[2].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/ ١٥٧).

(٢) «التسعينية» (٢/ ٥٧٥) نقلاً عن السنة للخلال، وانظر نقولات أخرى عن الإمام أحمد في =

قال ابنُ تيمية: «فقولُ الإمامِ أحمد: «إذا زعمُوا أن القرآن مخلوقٌ؛ فقد زعمُوا أن أسماءَ الله مخلوقة، وأنَّ علمَ الله مخلوقٌ»؛ يبيِّنُ أن العلمَ الذي تضمَّنَهُ القرآنُ داخلٌ في مُسمَّى القرآنِ، وقد نبَّهنَا فيما تقدَّمَ على أنَّ كُلَّ كلامٍ حقٍّ فإنَّ العلمَ أصلُ معناه، [وإن][1] كان قد ينضمُّ إلى العلم معنى الحُبِّ والبغض.

وذلكَ أنَّ الكلامَ خبرٌ أو طلبٌ أما الخبرُ الحقُّ فإن معناه علمٌ بلا ريب، وأمَّا الإنشاء كالأمر والنهي فإنه مسبوقٌ بتصوُّر المأمور والمأمور به وغيرِ ذلك، فالعلمُ أيضاً أصلُه، واسمُ القرآن والكلام يتضمَّنُ هذا كُلَّه، فقولُ القائل: القرآنُ مخلوقٌ يتضمَّنُ أنَّ علم الله مخلوق»[2].

وقد احتجَّ ابنُ تيمية بكلامِ الإمامِ أحمدَ هذا على أنَّ القُرآن الذي هو كلامُ الله تعالى ليس مُجرَّدَ الحروف والأصواتِ، بل المعاني أيضاً، قال: «ولو كان القرآنُ اسماً لُمجرَّدِ الحُرُوف والأصواتِ لم يصحَّ ما ذكرَهُ الإمامُ أحمدُ من الحُجَّة؛ فإنَّ خلقَ الحروف وحدَهَا لا يستلزم خلقَ العلم، وهكذا القائلونَ بخلق القرآن، إنَّما يقولونَ بخلقِ الحُرُوف والأصواتِ في بعض الأجسامِ، لأن هذا هو عندَهم القرآنُ ليس العلمُ عندهم داخلاً في مُسمَّى القرآن»[3].

=

هذا المعنى في «التسعينية» أيضاً (٢/ ٥٨٣-٥٨٨).

(١) في المطبوع: «فإن»، ولعل الصواب ما أثبتُّه.

(٢) «التسعينية» (٢/ ٥٧٧).

(٣) «التسعينية» (٢/ ٥٨٠).

وقالَ: «وقال أحمد: فيه أسماءُ الله وهو من عِلم الله، ولم يقُل: فيه علمُ الله، لأنَّ كونَ أسماء الله في القرآن يعلمُهُ كلُّ أحد، ولا يمكنُ أحداً أن ينازعَ فيه، وأما اشتمالُ القرآن على العلمِ فهذا يُنازِعُ فيه:

١- من يقولُ إنَّ القُرآن هو مُجَرَّدُ الحروفِ والأصواتِ، فإن هؤلاء لا يجعلون القرآن فيه علمُ الله.

٢- بل والذين يقولون: الكلام معنىً قائمٌ بالذات: الخبرُ والطلب، وأنَّ معنى الخبر ليس هُوَ العلمُ ومعنى الطلب لا يتضمَّنُ الإرادةَ؛ ينازِعون في أنَّ مسمى القرآن يدخُلُ فيه العلمُ»[1].

وهذا الصنفُ الثاني هم الأشعريَّةُ.

فالأشعريَّةُ لما أثبتُوا الكلامَ النفسيَّ، الذي صرَّح الرازي بأنَّهُ لم يقلُ به أحدٌ غيرهم[2]- احتجُّوا بأنَّ الله تعالى آمرٌ ناهٍ مخبر، فاحتاجُوا عندها أن يُفرِّقُوا

---

(١) «التسعينية» (٢/ ٥٨١)، وانظر (٢/ ٦٤٠).

(٢) قال في «المحصل» ص(١٧٤): «أما المعنى الذي يقول أصحابنا، فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحد غير أصحابنا».

أقول: وليس نفي الكلام النفسي الذي يقولون به نفياً لمطلق الكلامِ النفسي، لكن النفي هو نفي أن يكون الكلام النفسي مغايراً للعلم كما يزعُمُون، قال ابن تيمية: «لا ريبَ أنَّ النَّفسَ الذي هو القلبُ يوصَفُ بالنُّطقِ والقولِ كما يوصَفُ بذلك اللسَانُ، وإن كان القولُ والنُّطقُ عند الإطلاق يتناولُ مجموعَ الأمرين.

لكن هذا النطقُ والكلامُ الذي هو معنى الخبرِ القائم بالنفس، هل هُو شيءٌ مخالفٌ للعلمِ =

بين الأمرِ والنَّهيِ وصفةِ الإرادة، وبينَ الخبرِ وصفة العلم.

قال الرزاي: «: لَمَّا كانَ اللهُ تعالى آمراً ناهياً مخبراً وثبتَ أنَّ ذلكَ لا يتحقَّقُ إلا إذا كان الله موصوفاً بطلبٍ وزجرٍ وحُكم، فهذه الأمور الثلاثةُ ظاهرٌ أنها ليست عبارة عن العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والبقاء، بل الذي يشتبهُ الحالُ فيه: إمَّا في الطلب والزجر: فهي الإرادة والكراهية، وأمَّا في الحكم: وهو العلمُ»[١].

وأبُو المعالي الجُوينيُّ وأبو حامدٍ الغزاليُّ لم يذكُرا فرقاً بين العلمِ والخبرِ وإنما ذكرا فرقاً بين الإرادَة والأمرِ والنَّهي، «وذاك إن دلَّ فإنما يدلُّ على أن معنى الأمر غيرُ الإرادةِ، لا يدلُّ على أن معنى الخبرِ غيرُ العلم»[٢] كما هو ظاهرٌ.

ولذلك قال الفخرُ الرازيُّ بعد أن شرح الفرقَ بين العلم والخبرِ: «ومن أنصفَ: علم أن هذا التقريرَ والتلخيصَ لم يتيسَّر لأحدٍ ممن تقدَّمَنَا»[٣].

=

يمكنُ أن يكون ضدّاً له؟ أو هو هو؟ أو هو مستلزم له؟

فدعوى إمكانِ مضادته للعلم مما يحسُّ الإنسان بنفسه خلافَهُ، ودعوى مغايرته للعلم أيضاً، فإن الإنسان لا يحسُّ من نفسه بنسبتين جازمَتَين كلٌّ منهما يتناولُ المفردين: إحداهُمَا علمٌ، والأخرى غيرُ علمٍ».

(١) «نهاية العقول». كما في «التسعينية» (٢/ ٦٠٢).

(٢) «التسعينية» (٢/ ٦٤٢).

(٣) «الأربعين» (ص ١٧٠).

والتناقضُ المقصُود هنا: أنَّ الرازيَّ لما أثبتَ الكلامَ النَّفسِيَّ فرَّق بينَ العلمِ والخبَرَ[١] بإثبات إمكانِ الكذِب في الخبرِ النَّفسِيِّ، ولما أثبتَ هو وغيرُه من الأشعريَّةُ صدقَ الله تعالى أثبتُوه بإثبات استحالةِ الكذبِ في الخبر النفسي!!

أما كلامُ الرازيِّ في القضيَّةِ الأولَى، فقد قالَ في الأربَعِين: «وإنَّما قُلنا: إن هذا الحكمَ الذهنيَّ ليس من جنسِ العُلُوم والاعتقادات: وذلك لأنِّي حال ما أكون عالماً بأن العالمَ ليس بقديمٍ، يُمكنُني أن أقولَ في الذِّهن: العالمُ قديمٌ[٢]، وذلك لأنَّ الذهنَ كما يمكنُه تركيبُ القضايا الصَّادِقَة، فكذلِكَ يمكنُه تركيبُ القضايا الكاذِبَة.

والقضايا الكاذِبَةُ الذِّهنيَّةُ يكونُ الحكمُ الكاذبُ فيها حاصِلاً في الذهن،

---

(١) أو الخبر النفسي أو التصديق أو الحكم الذهني أو الحكم النفسي أو التدبير أو حديث النفس، فكلها أسماء لمسمى واحد.

(٢) هذا ممكن بلا ريب، «لكن هذا لا يخرجه عن أن يكون من جنسِ الاعتقاد الذي يكونُ من جنس العلم والجهل المركب، فإنَّ المعتقدَ للشيء بخلافِ ما هو به لا ريبَ أنَّهُ ليس بعالمٍ به، وإن اعتقد أنه عالمٌ به، فالكذبُ من هذا الجنس، لكنَّ الكذبَ يعلمُ صاحبه أنه باطلٌ والجهل المركَّبُ لا يعلم صاحبه أنه باطل، ومعلومٌ أن الاعتقادات في كونها حقاً أو باطلاً أو معلومة أو مجهولة لا تخرجُ عن الاشتراك في مُسمَّى الاعتقاد والخبر النفساني، كما لا تخرج العبارة عنها -بكونها حقاً أو باطلاً أو معلومة أو مجهولة- عن أن تكون لفظاً وعبارةً وكلاماً، فإذا كانت العبارات على اختلاف أنواعها يجمعُهَا النطق اللسانيُّ فالمعنَى الذي هو الاعتقادُ على اختلافِ أنواعه يجمعُهُ النطق النفسانيُّ والخبرُ النفسانيُّ» «التسعينية» (٢/ ٦٦٩).



والعلمُ بها والاعتقادُ غير حاصلٍ.

فها هنا الكلامُ في القضايا الكاذِبَة التي يكونُ كَذِبُها معلُوماً، حصلَ الحُكمُ الذهنيُّ، ولم يحصُلِ العلمُ والاعتقادُ، وهذا يدلُّ قطعاً على أنَّ الحُكمَ الذهنيَّ مُغايرٌ للعلمِ والاعتقادِ»[(١)].

وقال في نهاية العقول بعد كلامِه آنفِ الذِّكر: «في الشاهد قد يحكمُ الإنسانُ بما لا يعلمه ولا يعتقدُه ولا يظنُّه، فإذن الحكم الذهنيُّ في الشاهد مغايرٌ لهذه الأمور، وإذا ثبت ذلك في الشَّاهدِ ثبتَ في الغائبِ، لانعقادِ الإجماع على أن ماهيَّة الخبر لا تختلفُ في الشاهد والغائب»[(٢)].

أما كلام الأشعرية في القضيَّةِ المناقضة لها، وهي إثباتُ صدق الله تعالى باستحالة الكذبِ في الكلام النفسي، فقد أورد الغزالي بعدَ أن قرَّرَ دلالةَ المعجزة على صدقِ الرسول[(٣)] اعتراضاً فقال: «هب أنَّ الناس رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعُوه بآذانهم وهو يقولُ: هذا رسولي ليخبِرَكُم بطريق سعادَتِكُم وشقاوَتِكُم، فما الذي يُؤمِّنُكُم أنه أغوى الرسولَ والمرسلَ إليه وأخبر عن المُشقي بأنه مُسعِدٌ، وعن المُسعِدِ بأنه مُشقِي؛ فإن ذلك غيرُ محال، إذا لم تقولوا

(١) «الأربعين» (ص ١٧٠).

(٢) «التسعينية» (٢/ ٦٠٣).

(٣) وسأبين في الحلقة اللاحقة بإذن الله تناقض هذا التقرير مع قول الأشعرية في الحكمة والتعليل.

بتقبيح العُقُول؟

بل لو قُدِّرَ عدمُ الرسولِ، ولكن قال الله تعالى شفاهاً وعياناً ومشاهدةً: نجاتُكُم في الصَّوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها، فبم نعلم صدقَه؟ فلعله يلبِّسُ علينا ليغويَنَا ويُهلِكَنا، فإنَّ الكذب عندكم ليس قبيحاً لعينِه، وإن كان قبيحاً فلا يمتنعُ على الله تعالى ما هو قبيحٌ وظلمٌ وما فيه فيه هلاكُ الخلق أجمعين!!».

قال: «والجوابُ: إن الكذبَ مأمونٌ عليه، فإنَّهُ إنما يكون في الكلام، وكلامُ الله تعالى ليسَ بصوتٍ ولا حرفٍ حتى يتطرَّقَ إليه التلبيسُ، بل هو معنىً قائمٌ بنفسِهِ سبحانه، فكلُّ ما يعلمُه الإنسانُ يقوم بذاته خبرٌ عن معلومه على وفق علمِهِ ولا يُتصوَّرُ الكذبُ فيه، وكذلك في حقِّ الله تعالى.

وعلى الجملة: الكذبُ في كلام النفس محال، وفي ذلك الأمنُ عمَّا قالوه»[1]

فقوله: «فكلُّ ما يعلمُه الإنسانُ يقوم بذاته خبرٌ عن معلومه على وفق علمِهِ ولا يتصور الكذبُ فيه»، بيانٌ لاستحالة أن يقومَ في الإنسان خبرٌ بخلافِ علمِهِ، وهذا يناقض الطريقة التي أثبت بها الرازي الكلامَ النفسيَّ، بإمكان أن يخبرَ الإنسانُ بخلاف علمه.

وقال أبُو القاسِم الأنصاريُّ شيخُ الشهرستاني وتلميذُ أبي المعالي في

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ١٢٤).

«شرحِ الإرشاد» : «ومما تمسَّك به الأستاذُ أبو إسحاق والقاضي أبو بكر وغيرُهُما أن قالوا: الكلام القديم هو القول الذي لو كان كذباً لَنَافَى العلمَ به من حيثُ أنَّ العالم بالشيء من حقِّه أن يقومَ به إخبارٌ عن المعلومِ على الوجه الذي هو معلومٌ له، وهكذا القولُ في الكلامِ القائِمِ بالنفس شاهداً، أو هو الذي يُسمَّى التَّدبير أو حديثَ النفس، وهو ما يلازم العلم»(١).

وقد بين الأشعرية أن الكلامَ النفسيَّ ملازمٌ للعلم في موضعٍ آخرَ، وهو عند كلامهم في حقيقةِ الإيمان، أو: في الأسماءِ والأحكَام.

قال أبو المعالي بعدَ أن عرض أقوال الفِرَق في الإيمان: «والمرضيُّ عندَنَا أنَّ حقيقةَ الإيمان التصديقُ بالله، فالمؤمنُ بالله من صدَّقهُ.

ثُمَّ التصديقُ على الحقيقة كلامُ النفس، ولا يثبتُ كلامُ النَّفسِ كذلك إلا مع العلمِ، فإنا أوضحنَا أن كلامَ النفس يثبت على حسبِ الاعتقاد»(٢).

قال ابن تيمية: «فقد صرح بأنَّ كلامَ النفس لا يثبتُ إلا معَ العلم، وأنَّهُ إنما يثبتُ على حسب الاعتقادِ، وهذا تصريحٌ بأنه لا يكونُ معَ عدمِ العلمِ ولا يكونُ على خلافِ المُعتَقَدِ، وهذا يناقضُ ما أثبتوا به كلامِ النفس وادَّعَوا أنهُ مغايرٌ للعلم»(٣).

---

(١) «التسعينية» (٢/ ٦٤٤). والشرح المذكور للإرشاد -الذي يسميه ابن تيمية زبور المتأخرين من الأشعرية- ليس مطبوعاً.

(٢) الإرشاد (ص٣٩٧).

(٣) «التسعينية» (٢/ ٦٤٩).



وكذلك فسَّرَ الباقلانيُّ الإيمانَ بالتَّصديقِ وبالعلمِ ولم يُفرِّق بينَهُما[١].

ولا يُقَالُ: إنَّ هذا في الشاهِدِ دون الغائب، لأن حقيقةَ الخبر لا تختلفُ في الشاهِدِ والغائبِ.

وبهذا يُعلَمُ «أن الطريقةَ التي سلكوها في إثبات صدقِ الخبر، تُبطِلُ عليهم إثباتَ أصل الخبر النفسانِي، فلا يثبت حينئذٍ لا خبرٌ نفساني ولا صدقُه، والطريقةُ التي سلوكُها في إثبات الكلامِ النفساني إنما يثبتُ بها لو قُدِّر صحتُها خبرٌ هو كذبٌ، وذلك ممتنع في حقِّه تعالى.

فعُلِم أنهم مع التناقُضِ لم يُثبِتُوا لا الكلامَ النفساني ولا صدقَه، فلم يثبتوا واحداً من المتناقضين»[٢].

أقول: وهذا التناقضُ من أشنعِ التناقُضات التي وقفتُ عليها في مقالات الأشعرية، إذ هو تناقضٌ «في عينِ الشيء ليس تناقُضاً من جهةِ اللزوم»[٣]

(١) «التمهيد» (ص ٣٤٦).

(٢) «التسعينية» (٢/ ٦٦٤-٦٦٥).

(٣) «التسعينية» (٢/ ٦٤٣).

التناقض الثالث عشر

تناقض مسالكهم في إثبات صدق الله تعالى مع أصلهم في التحسين والتقبيح والحكمة والتعليل

قال الشيخُ العلامةُ عبدُالرحمن المعلميُّ اليمانيُّ رحمه الله تعالى: «مما عُلِم من الدين بالضَّرورةِ وشَهِدَت به الفطرُ السَّليمةُ والعقولُ المستقيمَةُ؛ أنَّ من المحال الممتَنِع أن يقعَ الكَذِبُ من ربِّ العالمين، وكيف يُتصوَّرُ وقوعُهُ منه وهو عالمُ الغيبِ والشهادةِ القادرُ على كُلِّ شيءٍ، الغنيُّ عن كُلِّ شيء، الحكيمُ الحميدُ الذي له الحمدُ كُلُّه.

وإنما تخبَّطَ في ذلك متأخِّرُو الأشعريَّة، وكأنَّ المُوقِعَ لهم في التخبُّط ما ألزَمَهُم به المعتزِلَةُ في مسألة القَدَر، -و الخوضُ في القدر أمُّ كُل بليَّةٍ و لأمرٍ ما وَرَد في الشَّرعِ النَّهيُ عن ذلك، وشَدَّد فيه السَّلَفُ-.

وإيضاحُ هذا أن الأشعريَّةَ لما صار قولُهُم إلى أن العبادَ مجبورُون على أفعالِهم، قال لهُم المُعتزِلَةُ: كيفَ يُجبِرُ الله تَعالى خَلقَهُ على الكُفرِ والفُجُور ثم يعاقِبُهُم عليه، وهذا قبيحٌ ومفسَدَةٌ والله تعالى منزَّهٌ عن القبائِح، وأفعالُه مبنيَّةٌ على المصالِح؟!

فاضطربَ الأشعريَّةُ في هذا، ثم لم يجدُوا محيصاً إلا أن يجحدُوا هذين الأصلين؛ فقالُوا: الأفعالُ كلُّها سواءٌ عند العقلِ؛ لا يُدرِك منها حُسناً و لا



قُبحاً، والله عزَّ وجَلَّ لا يفعلُ لشِيء، ولا لأجلِ شيءٍ، وإنما يفعلُ ما يريدُه، وإرادتُه لا تُعلَّلُ بشيءٍ البتَّة.

فقال المعتزلةُ: فيلزمُكُم أن يجوزَ عقلاً أن يكذِبَ اللهُ تعالى!

فصارَ الأشعريَّةُ إلى التزام أنَّهُ يجوزُ عقلاً أن يقعَ الكذبُ من الله تبارَكَ وتَعَالى، ثم حاولُوا القولَ بأنه و إن جازَ عقلاً فلا يقع»[١].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: البحثُ في مسألةِ صدقِ الله عندَ الأشعريَّةِ له ثلاثةُ أطرافٍ:

الطرف الأوَّلُ: وقوعُ الكذبِ من الله -تعالى عن ذلك عُلوَّاً كبيراً-، وهذا يمنعونَهُ كسائرِ المُسلمينَ.

الطَّرفُ الثاني: حكمُ الكذِبِ على الله تعالى في الكلامِ النفسيِّ، والأشعرية يقولون باستحالته، وقد تقدم بحثُ دليلهم، وبيانُ أنه يناقضُ أصل قولهم بالكلام النفسي.

الطرف الثالث: حكمُ الكذب على الله تعالى في الكلام اللفظيِّ، فهذا الذي وقع فيه البحث والإشكال، والأشعريَّةُ حاولوا إقامةَ البراهينِ على استحالته إلا أنها لم تتوافق مع أصولهم.

قال الفخرُ الرازي: «فإن قلتَ : الكلامُ الأزليُّ يستحيلُ أن يكون كذباً؟ قلتُ: هب أنَّ الأمر كذلك، لكن لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ هذه الكلماتُ التي

---

(١) «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل» (٢/ ٢٤٥-٢٤٦).

نسمعُها مخالفةً لما عليه الشيءُ في نفسه؟ وحينئذٍ يعودُ الإشكال»(١).

وقال الإمامُ الأصولي شهابُ الدين القرافي: «وليس مقصُود الخصم الكذبَ في الكلام النفسي، فإن النزاع إنما وقع في مُراعاته المصالح في أفعالِه، وأما صفاتُه تعالى فاتَّفق الفرق كلها على أنها في غايةِ الكمال»(٢).

وقد أجاب الفخر عن هذا الإشكال بأنَّ الكَذِب قد يكون حَسَناً في أحوال، وهذا منه تسليمٌ بجوازِ الكذبِ على الله تعالى، وصرَّح بذلك القرافيُّ في شرحه بقوله: «تجويزُ أن الله تعالى يخلق أصواتاً في بعض مخلوقاتِه تدلُّ على أمرٍ غير واقعٍ، كما يجُوز أن يخلُقَ في حَجَرٍ من الحجارة أصواتًا قائلة: الواحدُ نصف العشرة، وهذا نحن نجوزه»(٣).

أما العضدُ الإيجي فقد ذكر ثلاثةَ مسالك لامتناع الكذبِ على كلامِ الله تعالى، وكذلِكَ ذكرها الأرمويُّ الهنديُّ في «الرِّسَالة التسعينيَّةِ».

أما المسلكُ الأول الذي ذكره: فهو أن الكَذِبَ نقصٌ، والنقصُ على الله تعالى محالٌ إجماعاً، وممن ذهب إليه أبو القاسم الأنصاري في «شرحِ الإرشاد»(٤).

---

(١) «المحصول» (١/ ١٢٩).

(٢) «نفائس الأصول» (١/ ٣٦٦).

(٣) «نفائس الأصول» (١/ ٣٦٦).

(٤) «التسعينية» (٢/ ٦٤٣-٦٤٤).

وهذا المسلك نقده العضُد بقوله: «واعلم أنه لم يظهَر لي فرقٌ بين النَّقص في الفعل وبين القُبح العقلي، فإنَّ النقص في الأفعالِ هو القُبح العقليُّ بعينِه، وإنما تختلف العبارة!»[١].

وقد ذكر ابنُ الهمام الحنفيُّ الماتريديُّ في «المسايَرة» أن هذا ذهولٌ منهم عن محلِّ النزاع في مسألة التحسين والتقبيح، إذ الحسنُ والقبحُ بمعنى صفةِ النقص والكمال يدركهما العقل إجماعاً، فقال: «وقد تقدَّمَ أن محلَّ الاتفاقِ إدراكُ العقلِ قُبحَ الفعل بمعنى صِفَة النقصِ وحسنَه بمعنى صفةِ الكمال، وكثيراً ما يذهلُ أكابرُ الأشاعرة عن محلِّ النزاع في مسألتِي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعُرُون في النفس أن لا حُكم للعقل بحُسنٍ ولا قبح، حتى تحيَّر كثيرٌ منهم في الحُكم باستحالة الكَذِب عليه، حتى قال بعضُهُم - ونعوذُ بالله ممَّا قال - : لا يتمُّ استحالةُ النقص عليه إلا على رأي المعتزلةِ القائلين بالقُبح العقلي! »[٢].

قلت: ليس الأمرُ على ما ذَكَر لوجهين:

الأول: أنَّ هذا في محلِّ النِّزاع، لأنَّ الكلامَ اللَّفظيَّ عندهُم من مخلوقاتِ الله وأفعالِه، وليس من صفاتِهِ الذَّاتيَّةِ التي لا خلافَ في إدراكِ العقل للكامل

(١) «المواقف في علم الكلام» (٣/ ١٣١).

(٢) «المسامرة بشرح المسايرة» (ص ٢٠٤-٢٠٥)، وقد استفدت ذلك من مقال للأخ فيصل -وفقه الله- في ملتقى أهل الحديث.

منها والنَّاقِص(١).

الثاني: أن الذُّهُول إنما يتصوَّر من إمام منهم أو إمامينِ، أما إذا تتابُع كبار أئمَّة المذهبِ من لدن أبي الحسن الأشعري إلى العَضُد فمن بعده على أنَّ الكذب ليس قَبيحاً لذاته فهذَا يدلُّ على القصد، أمَّا من قال بخلافِه فهو غيرُ محققٍ لمذهبهم في المسألة.

قال أبو الحسنِ الأشعريُّ: «لا يجوزُ على الله الكذبُ، ليس لقُبحه، ولكن لأَنَّهُ يستحيلُ عليه الكذبُ، ولا يجوزُ أن يوصفَ بالقُدرة على أن يكذبَ، كما لا يجوزُ أن يُوصَف بالقُدرة على أن يتحرَّك ويجهَل.

ولو جازَ لزاعمٍ أن يزعم أنه يوصفُ الباري بالقدرة على أن يكذب ولا يوصفُ بالقدرة على أن يجهل ولا يأتي بين ذلك بفُرقانٍ، لجازَ لقالبٍ أن يقلب القصَّة، فيزعُم أن الباري يوصفُ بالقدرة على أن يجهلَ ولا يوصف بالقدرة على أن يكذبَ، فلما لم يجز ذلكَ بطل ما قالُوه»(٢).

وقال أبو بَكر الباقلاني: «فإن قال قائلٌ: هل يجوز وقوعُ الكذب منه تعالَى؟

قُلنا: أما الكذب فلا يجوزُ عليه، لا لأَنَّهُ يستقبَحُ منهُ، ولكن لأن الوصفَ له بأَنَّهُ صادقٌ من صفاتِ نفسه، ومن كان صدقُه من صفات نفسه استحالَ

(١) انظر: «العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ» (ص١٦٤-١٦٥).

(٢) «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ص(٧٥).

عليه الكذب، كما أنَّ من كان الوصف له بأنه قادرٌ عالم من صفاتِ النفس استحال أن يعجَز ويجهَل، وليس وجهُ استحالة هذه الأمور عليه لأجلِ القُبح، لكن استحالتُها عليه بأدلَّة العُقُول»(١).

فقد صرحا بأن عدم جواز وقوعه ليس لقبحه!

ولهذا كان إلزامُهُم بتجويزِ الكذبِ على الله تعالى من أقوى الأدلَّةِ التي تنقضُ قولَهم بمنع التحسينِ والتقبيح العقليينِ، يقولُ ابنُ القيِّم: «فيا لله العجبُ! كيف يجوِّزُ العقلُ التزامَ مذهبٍ مُلتزمٍ معه جوازُ الكذب على ربِّ العالمين وأصدقِ الصادقين، وأنه لا فرقَ أصلاً بالنسبة إليه بين الصدقِ والكذب، بل جوازُ الكذب عليهِ -سُبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً- كجوازِ الصدق وحُسنُه كحُسنه، وهل هذا ألا من أعظمِ الإفكِ والباطِل؟ ونسبتُه إلى الله تعالى جَوازاً كنسبة ما لا يليقُ بجلاله إليه من الولدِ والزَّوجَة والشَّريك، بل كنسبةِ أنواعِ الظُّلمِ والشَّر إليه جَوَازاً -تعالَى الله عن ذلك عُلوَّاً كبيراً- !

فمن أصدقُ مِن الله حديثاً؟ ومن أصدقُ من الله قيلاً؟ وهل هذا الإفكُ المفترى ألا رافعٌ للوثُوق بأخبارِه ووعدِه ووعيدِه، وتجويزُه عليه وعلى كلامه ما هو أقبحُ القبائح التي تنزَّهَ عنها بعضُ عبيدِه ولا يليقُ به، فضلاً عنهُ سبحانه!

---

(١) «التمهيد» (ص ٣٤٣)، وقد تقدم أيضاً كلام الغزالي في هذا المعنى، والجويني قرر أيضاً نفس التقرير في «الإرشاد».



فلو التزمتُم كُلَّ إلزامٍ بلزُوم مُسمَّى الحُسن والقُبح العقليَّن، لكان أسهلَ من التزام هذا الإدِّ الذي تكادُ السموات يتفطَّرنَ منه وتنشقُّ الأرض وتخر الجِبال هدًّا، ولا نسبةَ في القُبح بين الولَدِ والشَّريكِ والزوجةِ وبين الكذب؛ ولهذا فطَر الله عُقُول عبادِه على الازدراء والذمِّ والمقتِ للكاذب، دُون من له زوجةٌ وولدٌ وشريكٌ، فتنزُّهُ أصدقِ الصادقينَ عن هذا القبيح كتنزُّهه عن الولد والزوجةِ والشريكِ، بل لا يُعرَفُ أحدٌ من طوائف هذا العالم جوَّز الكَذِبَ على الله لما فطرَ الله عُقُول البشر وغيرِهم على قُبحِه ومقتِ فاعله وخسَّتِه ودناءَتِه.

وكفى بمذهبٍ بُطلاناً وفساداً: هذا القولُ العظيمُ والإفك المبين لازمُه، ومع هذا فأهلُه لا يتحاشَون من التزامه، فلو التزمَ القائلُ أن يُذهِبَ الذمَّ كان خيراً لهُ من هذا»[1].

والمسلكُ الثَّانِي من مسالكِ العَضُدِ هو دليلُهم الذي تقدَّم بحثه في الحلقةِ السابقةِ، وبيانُ أنه يُناقِضُ أصلَ القولِ بالكلامِ النَّفسيِّ، على أنَّ العضُدَ نفسَهُ تعقَّبَهُ بقولِه: «وهذا إنما يدلُّ على كونِ الكلامِ النَّفسيِّ صدقاً، وأمَّا هذه العباراتُ فلا»[2].

والمسلكُ الثالثُ من مسالِك العضُد -وهو الذي اختارَهُ-: «خبرُ النبي ﷺ، وذلك يُعلَم بالضَّرُورةِ من الدين.

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤٧٧-٤٧٨).

(٢) «المواقف في علم الكلام» (٣/ ١٣٢).

فإن قيلَ: إنما يدلُّ تصديقُه على الصِّدقِ إذا امتنعَ عليه الكذبُ، فيلزم الدَّور؟ قلنا: التصديقُ بالمعجزة»[١].

ومعنى هذا: أن الله تعالى يصدِّقُ رسولَه بإظهار أمر خارقٍ للعادةِ على يده، فيحصلُ للمُرسَل إليهم علمٌ ضروريٌّ بصدق هذا الرسول.

والمثال الذي ضربُوه لتوضيح ذلك: «لو تحدَّى إنسانٌ بين يدي ملك على جندِه أَنَّهُ رسُول الملك إليهِم، وأنَّ الملك أوجب طاعتَهُ عليهم في قسمةِ الأرزاق والإقطاعات، فطالبُوه بالبُرهان والملكُ ساكتٌ، فقالَ: أيُّها الملك! إن كُنتُ صادقاً في ما ادعيتُهُ فصدِّقني بأن تقُوم على سريرِك ثلاث مرَّاتٍ على التوالي وتقعُدَ على خلافِ عادتك، فقام الملكُ عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرَّاتٍ ثم قعَد؛ لو فعَل ذلك حصلَ للحاضرين علمٌ ضروريٌّ بأنه رسولُ الملك قبل أن يخطُر ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواءُ أم يستحيلُ في حقه ذلك».

وهذا المسلك يناقض أصلهم في أن التعليل.

قال شيخُ الإسلام: «لكن يُقَالُ لهم: الملكُ يفعلُ فعلاً لمقصودٍ؛ فأمكنَ أن يُقَال: أنه قامَ ليصدِّقَ رسُولَه، وأنتم عندَكُم أن الله لا يفعلُ شيئاً لشَيء، فلم يبقَ المثلُ مُطابقاً»[٢].

---

(١) «المواقف في علم الكلام» (٣/ ١٣٢).

(٢) «الجواب الصحيح» (٦/ ٣٩٧).

وقال المعلميُّ: «لو فرضنا أنَّ ذلك الجمَّ الغفيرَ كانُوا يعتقدون أن الملِكَ لا يُبَالي أصدَقَ أم كذَب، و لا أَفَعَل ما تقتضيه الحكمةُ أم ما تأباه، لم يحصُل لهم بقيامه و قعُوده أدنى ظنٍّ، فضلاً عن الظنِّ الغالب، فضلاً عن العلمِ، فأما إذا كانوا يعتقدُون أنه لا يفعل شيئاً لأجلِ شيءٍ فالأمرُ أشدُّ!

فثبتَ أن الذين يعلمُون أن المعجزة من فعلِ الله عز وجل إنما يصدِّقُون لاعتقادِهم أن الله تعالى مُنزَّهٌ عن أن يقع منه الكذِبُ أو فعلٌ مناقضٌ للحكمة، وهذا الاعتقادُ هو مُقتضى الفِطَر الزكيَّة والعقُول النقيَّة وهُو اعتقادُ كل من يُؤمِنُ حقَّ الإيمان بوجُود الله تعالى و كمَال علمه وقُدرَته، حتى من الأشاعِرَة أنفُسِهم؛ يعتقدُون ذلك بمقتضى فِطَرهم، و إن أنكروا بألسِنَتهم»[١].

وقال الشيخ نجمُ الدِّين الطُّوفيُّ: «لو لم تكُن أفعالُه مُعلَّلَةً لزم منهُ إفحامُ الرُّسُل بأن يُقَال: معجِزُك هذا الذي أتيتَ به لم يخلُقه الله لأجل تصديقِك، بل خلَقَه لا لعلةٍ ولا لغرضٍ، وإنما ظهر على وفق دعواكَ اتِّفَاقاً، فتعليلُ الأفعال لازمٌ لصحة الاحتجاجِ بالمُعجِز، وإذا لزم خلقُ المعجز لأجل التصديق جازَ تعليلُ غيرِه من الأفعال إذ لا فَرق»[٢].

وهناك **مسلكٌ رابعٌ** ذهبَ إليه القرافيُّ فقال: «لا يلزمُ من التجويزِ على

---

(١) «التنكيل» (٢/ ٢٤٧).

(٢) «درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح» (ص٩٨).

الله تعالى ألا يُجزَمَ بعدم الوقُوع[1]، فكم من شيء اتَّفَق العُقلاء على تجويزِه، وقطعُوا بعدمِ وقُوعه، كما يجوزُ على الله تعالى أن تكونَ الأنهارُ الغائبَةُ عنَّا زيتاً أو عَسَلاً، ونقطعُ بأن ذلك ما وقَع، وأن هذه المشايخ التي نراها وُلِدت شيوخاً كذلِك، ونقطعُ بأنها ما وُلِدت أطفالاً، ونظائرُه كثيرة؛ وكذلك نقطعُ بأنَّ الله تعالى ما خلَقَ هذهِ الأصواتِ في جبريل عليه السلام في الرَّسائل الربانية إلا مُشتمِلَةً على المصالِح، مطابقةً لمدلولاتها بقرائنِ الأحوال من عَوائد الله تعالى، لا من جهةِ العقل، فكذلكَ يجُوز ذلك عقلاً، ونقطعُ بأنه ما وقَع، ونجزِمُ بوعده تعالى ووعيدِه وجميع أخباره»[2].

ففي كلامه الرجُوع في نفي الكذب إلى عوائدِ الله تعالى، وهذا المسلك يرجعون إليه في نظائرِ هذه المسألة، كعدَمِ أمر الله تعالى بالفواحِش، ومنع إظهار المعجزة على يدِ الكاذِب.

وهذا المسلكَ مُنتقدٌ لا يستقيمُ، قال المقبلي: «يقال لهم: العادةُ مأخوذة من العَودِ، فأوَّلُ جُزئيٍّ من هذه العادة هل نُظِر فيه إلى ذلك الفِعل ورُجحانه قبل جري العادة أم لم يُنظر؟ إن لم يُنظَر فهو اتفاقيٌّ، وإن نُظِر فذلك الوجهُ مُستقلٌّ بالبعث على الفعلِ بدونِ جريِ عادةٍ، وهو ما أَرَدنا بالحُسن والقُبح في

---

(١) تأمل أن القرافي يصرح بتجويز الكذب في الكلام اللفظي، فهم لا يتحاشون من التزام هذا القول المبني على نفي التحسين والتقبيح العقليين -كما قال ابن القيم-.

(٢) «نفائس الأصول» (١/ ٣٦٦).

الفعلِ والترك مثلاً، وكذلك كُلُّ جزئيٍّ منه أو من غيره»[١].

«فتبَيَّنَ أَنَّهُ لَيسَ لَهُم حُجَّةٌ لَا عَلَى صِدقِهِ تعالى، وَلَا عَلَى تَنزِيهِهِ عَن العَيبِ فِي خِطَابِهِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ مِمَّن يُنَزِّهُهُ عَن بَعضِ الأَفعَالِ، وَتَبَيَّنَ بِذَلِكَ أَنَّهُم لَا يُثبِتُونَ عَدلَهُ وَلَا حِكمَتَهُ وَلَا رَحمَتَهُ وَلَا صِدقَهُ»[٢].

«وليتأمَّل اللبيبُ الفاضِلُ ماذا يعودُ إليه نصرُ المقالاتِ والتعصُّبُ لها والتزامُ لوازِمها، وإحسانُ الظنِّ بأربابِهَا بحيثُ يرى مساويهم محاسنَ، وإساءةُ الظن بخصُومهم بحيث يرى محاسِنَهُم مَساوىء، كم أفسدَ هذا السُّلُوك من فطرةٍ، وصاحبُها من الذين يحسبُون أنهم على شيء، إلا إنَّهم هُم الكاذبون!»[٣].

---

(١) «الأرواح النوافخ لآثار إيثار الآباء والمشايخ» المطبوع مع العلم الشامخ ص(٦٣٦).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١٣٠).

(٣) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٤٧٨).





التناقض الرابع عشر

ادعاؤهم نفي علو الله تعالى بألسنتهم وإقرارهم بذلك عند الرجوع إلى فطرهم

قالَ الإمامُ الأديبُ أبُو مُحمَّد ابنُ قُتيبة الدَّينَوَرِي رحمهُ الله تعالى في مَعرِض مُناقَشَة الجهميَّة في قولِهم إنَّ الله في كُلِّ مكانٍ: «ولو أنَّ هؤلاءِ رجَعُوا إلى فِطَرِهم وما رُكِّبَت عليه خِلقَتُهم من معرِفَة الخالق سُبحانَه لعلِمُوا أنَّ الله تعالَى هُوَ العليُّ وهُوَ الأعلَى، وهُو بالمكانِ الرَّفيعِ، وأن القُلوبَ عندَ الذِّكر تسمُو نحوَه، والأيدي تُرفَعُ بالدُّعاء إليه، ومن العُلوِّ يُرجى الفَرَجُ ويُتوقَّعُ النَّصرُ ويَنزِلُ الرِّزقُ، وهُنالِك الكرسيُّ والعرشُ والحُجُبُ والملائِكَة»[1].

وقال ابنُ تيمِيَة في تَقريرِ الطُّرُق العقليَّةِ لإثبات صفةِ العُلوِّ: «الطريقُ الثاني: أن يقال: عُلوُّ الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم أمرٌ مُستقرٌّ في فطر العباد، معلومٌ لهم بالضرورة، كما اتَّفَقَ عليه جميعُ الأُمَم إقَراراً بذلك وتصدِيقاً، من غير أن يَتواطؤُوا على ذلك ويتشَاعرُوا، وهم يُخبِرُون عن أنفُسِهم أنَّهُم يجدُون التَّصديقَ بذلك في فِطَرِهِم.

الطَّريقُ الثَّالثُ: أن يُقال: هُم عندَمَا يضطرُّون إلى قصدِ الله وإرادَتِه مثلَ

---

(١) «تأويل مختلف الحديث» (ص ٣٥٠).

قصدِه عندَ الدُّعاءِ والمسألَةِ؛ يضطرُّون إلى توجُّه قلوبِهم إلى العُلُوِّ، فكما أنَّهُم مُضطرُّون إلى دُعائِه وسؤالِه؛ هم مُضطرُّون إلى أن يُوجِّهُوا قُلوبَهم إلى العلُوِّ إليه، لا يجدُون في قُلوبهم توجُّهَاً إلى جِهَةٍ أُخرَى، ولا استواءَ الجِهَاتِ كُلِّها عندها وخلوَّ القلوب عن قصدِ جهةٍ من الجهات، بل يجدُون قلوبَهم مُضطرَّةً إلى أن تقصِد جهةَ عُلوِّهم دُونَ غيرِهَا من الجِهَات.

وهذا الوجهُ يتضمَّنُ بيانَ اضطرارِهم إلى قصدِه في العلوِّ وتوجُّهَهُم عندَ دُعائِه إلى العُلوِّ، والأول يتضمَّنُ فطرتَهُم على الإقرارِ بأنَّهُ في العُلوِّ والتصديقَ بذلِك، فهذا فطرةٌ واضطرارٌ إلى العلمِ والتَّصديقِ والإقرارِ، وذلك اضطرارٌ إلى القصدِ والإرادةِ والعَمَل مُتضمِّنٌ للعلمِ والتَّصديقِ والإقرارِ»[1].

وقال ابن القيم في القصيدة النونية:

وعلــوه فــوق الخليقــة كُلِّهَــا ... فُطِـرت عليـه الخلـقُ والـثقلانِ

لا يــستطيع معطــل تبــديلها ... أبــداً وذلــك سُــنَّةُ الــرحمنِ

كــل إذا مــا نابــه أمــر يُــرَى ... متوجهــاً بــضرورةِ الإنــسانِ

نحـو العلـو فلـيس يطلـب خلفَـهُ ... وأمامَــهُ أو جانــبَ الإنــسانِ

ونهاية الشُّبُهَات تشكيك وتخميش ... وتغبــير عــلى الإيــمان

لا يستطيع تعـارض المعلـوم والــ ... معقــول عنــد بدائــه الإنــسانِ

فمــن المحــال القــدح في المعلــوم ... بالــشبهات، هــذا بَــيِّنُ الــبُطلانِ

(١) «العقل والنقل» (٧/ ٥).

وإذا البدائـــه قابلتهـــا هـــذه الـــشبهات لم تحـــتج إلى بطـــلان
شـــتان بـــين مقالـــة أوصى بهـــا بعـــضٌ لـــبعضٍ أول للثـــاني
ومقالـــةٍ فطـــر الإلـــه عبـــاده حقـــا عليهـــا مـــا همـــا عِـــدْلانِ

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: سَلَكت الأشعريَّةُ في مسألةِ العلوِّ مسلكَ الجهمِيَّة، من جهةِ أنَّهم نَفَوه، وفارَقُوهم في أنَّهُم لم يقُولُوا بأنَّ الله في كُلِّ مكانٍ، بل قالُوا: هو ليسَ في مكانٍ، فليسَ داخلَ العالَمِ ولا خارِجَه، ومِنَ المعلُومِ أنَّ أئمَّةَ السَّلفِ قامُوا على الجهمِيَّةِ في مقالَتِهم تلكَ، وكُلُّ نصٍّ في الرَّدِّ على الجهميَّةِ مما استدلَّ به السَّلفُ، يصلحُ ردًّا على الأشعريَّةِ، وكذلِكَ كلماتُ الأئمَّةِ في تبديعٍ أو تكفيرِ من لم يُقرَّ بأن الله فوقَ عرشِه، تصدُقُ على الأشعريَّة، وهي مَجموعةٌ في سفرٍ للحافظ أبي عبدِالله الذهبيِّ رحمَهُ الله تعالى.

والمقصودُ هنا: بيانُ تناقُض الأشعريَّةِ في نفيِهم العُلوَّ بألسنَتِهم في كُتُبهم ومُصنَّفاتِهم، ثُمَّ إقرارِهم به إذا رَجَعُوا إلى فِطَرِهم، ونأخذُ ما ذكَرَهُ الحافِظُ الذَّهبيُّ عن إمام الحرمينِ أبي المعالي الجُوينيِّ مثالاً على ذلك.

قالَ: قالَ أبُو منصور بنُ الوليد الحافظُ في رسالةٍ له إلى الزِّنجانيِّ: انبأنا عبدُالقادر الحافظُ بحرَّانَ: أنبأنا الحافظُ أبو العلاءِ: أنبأنا أبو جعفر بنُ أبي عليٍّ الحافظ قالَ: سمعتُ أبا المعالي الجُوينيَّ وقد سُئِل عن قولِه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

فقالَ: كان الله، ولا عرش! وجعل يتخبَّطُ في الكلام.

فقلتُ: قد علمنَا ما أشرتَ إليه، فهل عندك للضَّرُورات من حِيلة؟

فقال: ما تُريدُ بهذا القول؟ وما تعنِي بهذه الإشارَة؟

فقلتُ: ما قال عارفٌ قطُّ: يا ربَّاه! إلا -قبلَ أن يَتحرَّك لسانُه- قامَ من باطنِه قصدٌ لا يلتفتُ يَمنَةً ولا يَسرةً، يقصدُ الفوقَ، فهل لهذا القَصدِ الضَّرُوريِّ عندَك من حيلةٍ؟ فنبِّئنا نتخلَّصْ من الفوقِ والتَّحت!

وبكَيتُ، وبَكى الخلقُ.

فضربَ الأستاذُ بكُمِّهِ على السرير، وصاحَ: ياللحَيرَة! وخرقَ ما كان عليهِ وانخلعَ، وصارت قيامةٌ في المسجد، ونزَل ولم يُجبنِي إلا: يا حبيبِي الحَيرة الحَيرة! والدَّهشَة الدَّهشَة!

فسمعتُ بعد ذلِك أصحابه يقُولُون: سمعناه يقولُ: حَيَّرنِي الهمذاني![1]

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: تأمَّل حالَ هذا الإمامِ المُقدَّم عندَ سائرِ الأشعريَّة، كيف تحيَّر واضطربَ عندما تناقَضَت لديه قضيَّةٌ فطريَّةٌ ضروريَّةٌ، مع قضيَّةٍ يزعمون أنَّها عقليةٌ نظريةٌ والأَولَى أن تُسمَّى جهليَّةً.

وقد حاولَ الإمامُ الأصوليُّ تاجُ الدِّين السُّبكيُّ عفَا اللهُ عنهُ الطَّعنَ في صحَّةِ هذه القِصَّة، فأتى بكلامٍ خطابيٍّ لا وَزن له عندَ أهلِ التَّحقيقِ، فكان كمَن يضربُ في حديدٍ باردٍ.

قال في ترجَمة الجُويني: «ذكرُ ما وقَع من التَّخبيطِ في كلامِ شيخِنا الذَّهبيِّ

---

(١) «العلو للعليِّ الغفَّار»، وقال الألباني في مختصره: «هذه قصة مُسلسلةٌ بالحُفَّاظ».

والتَّحامُلِ على هذا الإمامِ العَظيمِ».

ثم قال بعد أن ذكرَ هذه القِصَّة: «قد تكلَّفَ لهذه الحكايَةِ وأسنَدَها بإجازةٍ على إجازةٍ، مع ما في إسنادِهَا مِمَّن لا يَخفَى مُحاطَّةً على الأشعريِّ وعدم معرفتِه بعلمِ الكلام.

ثم أقُول: يا لله ويا للمُسلمين! أيُقَال عنِ الإمام إنَّهُ يتخبَّطُ عندَ سُؤالٍ سألَهُ إيَّاهُ هذا المُحدِّثُ، وهو أستاذُ المُناظرين وعَلَمُ المتكلِّمينَ؟!

أو كان الإمامُ عاجزاً عن أن يقُولَ له: كذبتَ يا ملعُون! فإنَّ العارِفَ لا يُحدِّثُ نفسه بفوقيَّة الجسميَّةِ، ولا يُحدِّدُ ذلك إلا جاهل يعتقد الجهة!

بل نقُولُ: لا يقولُ عارفٌ يا ربَّاهُ! إلا وقد غابت عنهُ الجِهَات، ولو كانَت جهةُ فوقٍ مَطلوبةً، لما مُنِع المصلي من النَّظرِ إليها، وشُدِّد عليه في الوعيدِ عليها.

وأمَّا قولُه: «صاحَ بالحَيرة»، وكان يقولُ: «حيَّرني الهمذاني» فكذبٌ مِمَّن لا يستحي!

وليتَ شعري، أيُّ شبهة أوردها؟ وأي دليلٍ اعترضَه حتى يقولَ: حيَّرني الهمذاني!

ثم أقولُ: إن كان الإمامُ مُتحيِّرَاً لا يدرِي ما يعتقدُ فواهاً على أئمة المُسلِمين، من سنةِ ثمانٍ وسبعين وأربعمائة إلى اليومِ، فإن الأرضَ لم تُخرج من لَّدن عهدِه أعرفَ منهُ بالله! ولا أعرفَ منه!

فيالله! ماذا يكُون حالُ الذهبيِّ وأمثالِه إذا كان مِثلُ الإمامِ مُتحيِّراً؟ إنَّ هذا لخزيٌ عظيمٌ.

ثم ليتَ شعري! من أبو جعفرٍ الهمذاني في أئمَّة النَّظرِ والكلام؟ ومن هُو من ذوي التَّحقيق من عُلماءِ المسلمين؟» اهـ كلامه[١].

وفِيه وقفات:

الوقفةُ الأولى: الحُجَّة التي يدُور عليها كلامُه هي استبعادُ نُكول الجُويني عن الجوابِ وهو أستاذُ المُناظرين وعَلَمُ المتكلِّمين، والسائل محدِّثٌ ليسَ من أئمَّة النظرِ والكلام.

وهذا مُسلَّم، فالجويني منزلتُه في المُناظرَة والكلامِ غيرُ خافية، لكن ما المانعُ أن يَّظهر الحقُّ على لسان من هو أقلُّ منه في النَّظرِ والكلام؟ فهذا غيرُ مُمتنعٍ لا عقلاً ولا عادَة، بل هو واقعٌ مشاهدٌ.

ثُمَّ إن قَبُولَ الحقِّ ممن هو دونكَ فضيلةٌ وخُلُق كريمٌ، فلِمَ يريدُ السُّبكيُّ تجريدَ الجوينيِّ منهُ؟

الوقفة الثانية: قولُه: «لا يقولُ عارفٌ يا ربَّاه! إلا وقد غابت عنهُ الجهات، ولو كانت جهةٌ فوق مطلوبَةً، لما مُنِع المصلي من النظرِ إليها، وشُدِّد عليه في الوعيدِ عليها».

أقول: هذهِ من شُبُهات الجهميَّةِ الواهيةِ التي ردَّ عليها عُلماء السُّنَّة، قال شيخُ الإسلام: «وَلَيسَ نَهيُ المُصَلِّي عَن رَفعِ بَصَرِهِ فِي الصَّلاةِ رَدًّا عَلَى أَهلِ الإِثبَاتِ الذِينَ يَقُولُونَ: إنَّهُ علَى العَرشِ، كَمَا يَظُنُّهُ بَعضُ جُهَّالِ الجَهمِيَّة، فلَو

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/ ١٩٠-١٩١).



كَانَ الأَمرُ كَذَلِكَ لَكَانَ النَّهيُ عَن رَفعِ البَصَرِ شَامِلاً لِجَمِيعِ أَحوَالِ العَبدِ وَقَد قَالَ تَعَالَى: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ»، فَلَيسَ العَبدُ يُنهَى عَن رَفعِ بَصَرِهِ مُطلَقًا، وَإِنَّمَا نُهِيَ فِي الوَقتِ الَّذِي يُؤمَرُ فِيهِ بِالخُشُوعِ؛ لِأَنَّ خَفضَ البَصَرِ مِن تَمَامِ الخُشُوعِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: «خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ»، وَقَالَ تَعَالَى: «وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ».

وَأَيضًا: فَلَو كَانَ النَّهيُ عَن رَفعِ البَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ، وَلَيسَ فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ، لَكَانَ لَا فَرقَ بَينَ رَفعِهِ إِلَى السَّمَاءِ وَرَدِّهِ إِلَى جَمِيعِ الجِهَاتِ.

وَلَو كَانَ مَقصُودُهُ أَن يَنهَى النَّاسَ أَن يَعتَقِدُوا أَنَّ اللهَ فِي السَّمَاءِ أَو يَقصِدُوا بِقُلُوبِهِم التَّوَجُّهَ إِلَى العُلُوِّ؛ لَبَيَّنَ لَهُم ذَلِكَ، كَمَا بَيَّنَ لَهُم سَائِرَ الأَحكَامِ، فَكَيفَ وَلَيسَ فِي كِتَابِ اللهِ وَلَا سُنَّةِ رَسُولِهِ وَلا فِي قَولِ سَلَفِ الأُمَّةِ حَرفٌ وَاحِدٌ يُذكَرُ فِيهِ أَنَّهُ لَيسَ اللهُ فَوقَ العَرشِ، أَو أَنَّهُ لَيسَ فَوقَ السَّمَاءِ، أَو أَنَّهُ لا دَاخِلَ العَالَمِ وَلَا خَارِجَهُ، وَلَا مُحايثٌ لَهُ وَلَا مُبَاينَ لَهُ، أَو أَنَّهُ لَا يَقصِدُ العَبدُ إِذَا دَعَاهُ الْعُلُوَّ دُونَ سَائِرِ الجِهَاتِ؟!»[1].

أقول: ويضافُ إلى ما ذَكرَهُ أنَّ هذا الحديثَ من أحاديثِ الآحادِ، فإمَّا أن يَّستدِلُّوا بها في كُلِّ موطنٍ أو يترُكوا الاستدلالَ بها مُطلقاً، لا أن يَّستدلُّوا بها إذا ظنُّوا أنَّها توافقُ اعتقادَهُم ويردُّوها إذا خالفَتهُ.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٦/ ٥٧٨) بل هذا الحديث نفسه يمكن أن يستدل به على إثبات صفة العلو، انظر «روضة المحبين» (ص ١٨٧-١٨٨).

الوقفة الثالثة: زعمُه أنَّ الجوينيَّ لم يكُن من أهل الحَيرة والتردُّد، بل كانَ أعرفَ النَّاس بالله، قال: «إن كان الإمامُ مُتحيِّرًاً لا يدرِي ما يعتقدُ فواهاً على أئمة المُسلِمِين، من سنةِ ثمانٍ وسبعين وأربعمائة إلى اليومِ».

أقول: مما يدلُّ على حَيرَة الجوينيِّ، أنَّه في كتابي الإرشادِ والشَّامِل يعتمدُ التأويل مسلكاً في أحاديثِ وآياتِ الصِّفات، ثم يتراجعُ عنه ويحكي الإجماعَ على خلافِه في العقيدة النِّظامِيَّة.

أما ما ذكرهُ السُّبكيُّ بعد كلامه المنقُول آنفاً من تبريرٍ لهذا التَّراجُع بأنَّه: «لا إنكارَ في التَّفويضِ ولا في مُقابِلِه، فإنَّها مسألةٌ اجتهاديةٌ؛ أي: مسألةُ التَّأويلِ أو التَّفويضِ، معَ اعتقادِ التَّنزِيه».

أقولُ: هذا يأباهُ نصُّ الجوينيِّ في النِّظامِيَّة، فإنَّه لم يجعلِ المسألةَ اجتهادِيَّةً، بل حكى الإجماعَ على التَّفويضِ، وأنَّ سواه ابتداعٌ، والمسائل الاجتهاديَّةُ لا يُقالُ فيها مثل هذا.

ومما يدلُّ أيضاً على تردُّد الجويني وحيرتِه ما ذكرَهُ الذهبيُّ في ترجَمَة الإمامِ أبي عُثمان الصَّابونِيِّ: «قال معمرُ بن الفاخِر: سمعتُ عبدَالرَّشيد بنَ ناصرٍ الواعظَ بمكَّة، سمعتُ إسماعيلَ بنَ عبدالغافِر، سمعتُ الامامَ أبا المعالي الجُوينيَّ يقُول: كُنتُ بمكَّة أتردَّدُ في المذاهِب، فرأيتُ النَّبيَّ ﷺ، فقال لي: عليكَ باعتقادِ ابن الصَّابُوني»[1].

---

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ٤٣-٤٤).

ومما يدلُّ على ذلك أيضاً ما نقلَهُ الذهبيُّ عن السَّمعاني قال: وقرأتُ بخط أبي جعفر أيضاً: سمعتُ أبا المعالي يقُول: «قرأتُ خمسينَ ألفاً في خمسينَ ألفاً، ثم خلَّيتُ أهلَ الاسلام بإسلامِهِم فيها وعلومِهِم الظَّاهرَة، وركبتُ البحرَ الخِضَمَّ، وغُصتُ في الذي نهى أهلُ الإسلام، كلُّ ذلك في طلبِ الحقِّ، وكنتُ أهربُ في سالِفِ الدَّهرِ من التَّقليدِ، والآن فقَد رجعتُ إلى كَلِمة الحقِّ، عليكُم بدينِ العجائِزِ، فإن لم يُدرِكني الحقُّ بلطيف بِرِّه، فأموت على دينِ العجائزِ، ويُختم عاقبةُ أمري عندَ الرَّحيل على كَلِمةِ الإخلاصِ: لا إله إلا الله، فالويلُ لابن الجويني!»[١].

وهذه القِصَّةُ نقلها السُّبكيُّ ولم يستطع ردَّها، وإنما فَسَّر كلامَه بما لا يدلُّ عليه فقال: «مُرادُه أنَّه أنزلَ المذاهبَ كُلَّها في منزلَةِ النَّظرِ والاعتِبَار، غيرَ مُتعصِّبٍ لواحدٍ منها بحيثُ لا يكونُ عندَه ميلٌ يقودُه إلى مذهبٍ مُعيَّنٍ من غيرِ بُرهانٍ، ثم توضَّح له الحقُّ؛ وأنَّهُ الإسلامُ، فكان على هذه الملَّةِ عن اجتهادٍ وبصيرةٍ، لا عن تقليدٍ.

ولا يخفى أن هذا مقامٌ عظيمٌ لا يتهيَّأُ إلا لمثلِ هذا الإمام وليسَ يُسمحُ به لكلِّ أحدٍ، فإنَّ غائلَتَه تُخشى إلا على من برَزَ في العُلُوم، وبلغَ في صحَّةِ الذِّهن مبلغَ هذا الرَّجُل العظيمِ، فأرشَدَ إلى أن الذي ينبغي عدمُ الخوض في هذا واستعمالُ دينِ العجائزِ.

---

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ٤٧١).

ثم أشار إلى أنَّه مع بُلُوغه هذا المبلغَ، وأخذِه الحقَّ عن الاجتهادِ والبصيرةِ لا يأمَنُ مكرَ الله، بل يعتقدُ أنَّ الحقَّ إن لَّم يدْرِكهُ بلُطفِه ويخْتِمْ لهُ بكَلِمةِ الإخلاص فالويلُ لهُ ولا ينفعُه إذ ذاك علومُه وإن كانت مثل مَددِ البحرِ.

فانظُر هذه الحكايةَ ما أحسنَها وأدلَّها على عظَمَة هذا الإمام وتسلِيمه لربِّه تعالى وتفويضِه الأمرَ إليه، وعدمِ اتِّكاله على عُلُومه، ثم تعجَّب بعدَها من جاهلٍ يفهمُ منها غير المُراد ثم يخبِطُ خبطَ عَشواءَ»[1].

أقولُ: لينظُرِ المنصِفُ نظرةَ مُتفهِّمٍ لكلام الجُوينيِّ، ثمَّ لينظُرْ في هذه الكلِماتِ، فيرى أنَّ الجوينيَ يتكلَّمُ عن تجربةٍ مريرة خاضها ينصحُ الناس أن لا يخوضُوهَا، وهذه التَّجربَة هي تجربةُ الشكِّ، كما هو ظاهرٌ من كلامِه، وكما صرَّح به أبو العَبَّاس القُرطبيُّ رحمه الله تعالى[2]، فانظر كيف تُقلَبُ الحقائق وتصيرُ التَّجرِبَةُ المريرةُ التي ندِمَ صاحبُها على الخوضِ فيها «مقاماً عظيماً لا يتهيَّأُ إلا لمثلِ هذا الإمام!».

ثم إنَّ الجوينيَّ لو كان يقصِدُ أنَّ هذه التَّجرِبَة لا يخوضُها إلا من «برزَ في العلُوم، وبلغَ في صحَّة الذهن مبلَغَه»، لفصَّل وميَّز، ولما صرَّحَ بأنَّهُ لم يستفِد من تجربَتِه شيئاً: «فإن لَّم يُدرِكني الحقُّ بلطيف برِّه، فأموتَ على دينِ العجائزِ..»، ولو كانت هذهِ التجربة مقاماً عظيماً لا يتهيَّأ إلا لمثل هذا الإمامِ لتمنى أن

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/ ١٨٦).

(٢) «فتح الباري» (١٣/ ٣٠٥).

يَّمُوت على ما حصَّلَهُ منها لا على دينِ العجائِز!

الوقفةُ الرابعة: قولُه: «إنَّ الأرضَ لم تُخرج من لَّدن عهدِه أعرفَ منه بالله!».

أقول: هذا من الغلوِّ المذمومِ، والتقوُّل الذي لا يُمكنُ لأحدٍ من الخلق ادعاؤُه، فهل شقَّ السُّبكيُّ عن قلوب الناسِ أجمعينَ خلال هذهِ القُرون المُتطاولِة، فعرَف أنَّ الجوينيَّ أعرفُهم بالله؟! فأنى له ادِّعاءُ ذلك؟

ثم إنَّ الجوينيَّ -كما مضى- تمنَّى أن يَّمُوت على دينِ العجائز، وهذا يدلُّ على أنَّ العجائز عندَهُ أعرفُ منه بالله، وهذا ينقضُ زعمَ السبكي رأساً.

الوقفة الخامسة: قولُه: «ماذا يكونُ حالُ الذهبيِّ وأمثالِه إذا كان مثلُ الإمام مُتحيِّراً؟ إنَّ هذا لخزيٌ عظيم».

أقولُ: هذا الكلامُ فيه تنقُّصٌ للحافظ الذهبيِّ وهو شيخُ السُّبكيِّ، وله أشدُّ منه وأفحشُ في مواضعَ أخرى.

قال الشيخُ عبدُالفتَّاح أبو غُدَّة رحمه الله: «وكأن السُّبكيَّ في أكثرَ من موضعٍ من كتابِه نسيَ أنَّ الذَّهبيَّ رحمَهُ الله تعالى شيخُه ومُعلِّمُه ومُطوِّقُ عُنُقَهُ بالفضلِ؟! فخرجَ من حدِّ الاعتدالِ!! والاعتدالُ حِليةُ الرِّجال»[1].

(١) «الرفع والتكميل في الجرح والتعديل» (ص ٣١٩).



التناقض الخامس عشر

تناقض مذهب التفويض في نفسه

قال ابنُ تيمية في شرحِ مذاهبِ النَّاس في الصِّفاتِ: «الأقسامُ الممكنة في آياتِ الصِّفات وأحاديثِها ستَّةُ أقسام؛ كُلُّ قسمٍ عليه طائفةٌ من أهلِ القبلَة: قسمان يقُولانِ: تجري على ظواهرِهَا، وقسمَان يقولان: هي على خلافِ ظاهرِهَا، وقسمان يسكتُون.

أما الأوَّلُون فقسمان: أحدُهُما: من يُّجريها على ظاهرها ويجعلُ ظاهِرَها من جنس صفاتِ المخلوقين، فهؤلاء المُشبِّهة، ومذهبُهُم باطلٌ أنكرهُ السَّلفُ وإليهم يتوجَّهُ الردُّ بالحق.

الثاني: من يُّجريها على ظاهرها اللائِق بجلال الله، كما يُجري ظاهرَ اسم العليم والقدير والربِّ والإله والموجُود والذَّات ونحو ذلك على ظاهِرِها اللائق بجلال الله.

وأمَّا القسمانِ اللَّذان ينفيانِ ظاهِرَها - أعني الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلولٌ هو صفةٌ الله تعالى قطٌّ- ؛ فهؤلاء قسمان: قسمٌ يتأوَّلُونها ويُعيِّنُون المرادَ، مثل قَولِهم: استوى بمعنى استولى، أو بمعنى علوِّ المكانَةِ والقدر أو بمعنى ظُهُور نُورِه للعرشِ، أو بمعنى انتهاءِ الخلق إليه، إلى غيرِ ذلك من معاني المُتكلِّمين.

وقسم يقولُون: الله أعلمُ بما أراد بها؛ لكنَّا نعلمُ أنَّهُ لم يُرِد إثباتَ صفةٍ خارجيَّةٍ عمَّا علمنَاه.

وأما القسمانِ الواقِفَان: فقومٌ يقولُون: يجوزُ أن يَّكون ظاهرُهَا المرادُ اللائقُ بجلال الله، ويجوزُ أن لا يكون المرادُ صفةَ الله ونحو ذلك، وهذه طريقةُ كثيرٍ من الفُقَهاء وغيرِهم.

وقومٌ يُمسِكُون عن هذا كُلِّه، ولا يزيدُون على تلاوة القُرآن وقراءَةِ الحديث مُعرِضِين بقلُوبِهم وألسنَتِهم عن هذه التقديرَات.

فهذه الأقسامُ السِّتَّةُ لا يُمكِنُ أن يَّخرُج الرَّجُل عن قِسمٍ منها»[١].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: والأشعريَّةُ قاطبةً داخِلُون في القِسمِ الثَّانِي الذي ينفِي ظاهِرَهَا، ثم يفترقُون إلى القِسمينِ المذكُورَينِ، وهُمَا المؤوِّلَة والمفوِّضة.

وقد وقفَ الأشعريَّةُ هذا الموقِفَ من نُّصُوص الصِّفَات، لأنَّهم لَمَّا فَرَغُوا من تقريرِ أصُولِهِمُ العقليَّةِ في إثباتِ الصَّانِع التي مبناها على دليلِ حُدُوث الأجسام، اصطَدَمُوا بالنُّصُوص الشرعيَّةِ المُثبتَة لصفاتٍ تُنَاقِض دليلَهم هذا ولوازِمَه رأساً، فكان لا بُدَّ لهم من نفي تلكَ الصفاتِ، ومنعَهُم إيمانُهُم الإجماليُّ بما جاء به الرَّسُول من التَّكذِيب بها صراحةً، فسلك أئمَّتُهم مسلكَ التَّأويل لتلكَ النُّصُوص، وأُدخِل بعد ذلِكَ مذهَبُ التَّفويضِ -الذي ينسبُونَه إلى

---

(١) «الفتوى الحموية الكبرى» ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ١١٣-١١٧).

السَّلَف-، وراجَ عند المُتأخِّرين أنَّ كلا المَذهَبينِ سائِغ.

واعلم أنَّ التأويلَ هو مذهبُ أئمَّةِ الأشعريَّةِ، والتفويضُ عندَهُم مذهبٌ مرذُولٌ، بل جعلَ الشيخ عبدُالرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده قولَ الأشعريَّةِ بالتأويلِ وقولَ الماتريديَّةِ بالتفويضِ من المسائِلِ الخلافيَّةِ بينَ الفريقَين.

وحاصلُ مذهبِ التفويض كما يقرره الفخرُ الرازيُّ -بعد أن عزَاهُ للسَّلَفِ ونَصَب الخلافَ فيه بينَهُم وبينَ المُتكلِّمين-: «أنَّ هذهِ المُتشابِهَات يجبُ القطعُ فيها بأنَّ مُراد الله تعالى منها شيءٌ غيرُ ظاهِرِهَا، ثم يجبُ تفويضُ معناها إلى الله تعالَى، ولا يجوزُ الخوضُ في تفسيرِهَا».

ثم قال في ذكره لحُجَجِ هذا المذهب: «واحتجَّ السَّلفُ على صحَّةِ مذهبِهم بوجوهٍ: الأول: التمسُّك بوجُوب الوقفِ على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧].

ثم قال في حُجَّة المُتكلِّمينَ: «وأما المُتكلِّمُون القائلونَ بالتَّأويلاتِ المُفصَّلة، فحُجَّتُهم ما تقدم من أن القرآن يجبُ أن يكون مَفهوماً[١]، ولا سبيلَ إليه في الآياتِ المُتشابِهَة، إلا بذكرِ التَّأويلات، فكان المصيرُ إليه واجباً»[٢].

وقد احتوى هذا التقرير على قضيَّتَين مُتناقِضَتين:

القضيَّة الأولى: أنه لا يجوزُ الخَوضُ في تفسيرِ هذهِ الآياتِ، ويُفهَمُ من

(١) وسيأتي بعد قليل بيان أن هذه الحجة تناقض أصل الأشعرية أنفسهم في التحسين والتقبيح.

(٢) «أساس التقديس» (ص ٢٣٦-٢٣٨).

ذكره لحُجَّة المُتكلِّمين عليهِم، أن هذه الآيات غيرَ مَفهُومة لديهم -أعني لدى أصحابِ مذهبِ التَّفويضِ الذين ينعتهم الرازي بالسَّلَف-، إذ لو كانت مَفهُومةً لما صحت حُجَّتُهم عليهِم بأنَّ القُرآن يجبُ أن يَّكون مَفهُوماً.

وهذا ما عبَّر عنه الجوينيُّ في شرحِه لهذا المذهبِ بقوله: «وذهبت أئمَّةُ السلف إلى الانكفافِ عن التأويلِ وإجراءِ الظواهرِ على مواردِها، وتفويضِ معانِيها إلى الربِّ عزَّ وجلَّ»(١).

القضيَّةُ الثَّانِيَة: أنَّ هذهِ المُتشابِهَات يجبُ القطعُ فيها بأنَّ مُراد الله تعالى منها شيءٌ غيرُ ظاهِرِهَا، وأن لها تأويلاً لا يعلَمُه إلا الله.

فيُقال لأصحابِ هذا المَذهب: ما دُمتم لا تفهمون تلكَ الآياتِ، ولا تجوِّزون تفسيرَها، وتقولُون: تُجرى هذه الظَّواهِر على مَوارِدِها، فمن أين قطَعتُم بأنَّ لها معنىً بخلاف ظاهِرِها لا يعلَمُه إلا الله، وأنَّ معناهَا الظاهرَ غيرُ مُراد؟!

يقولُ شيخُ الإسلام في تقريرِ هذا التَّناقُض: «وهؤلاءِ الذين ينفُون التأويل مُطلقاً ويحتجُّون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] قد يظنُّون أنَّا خُوطِبنَا في القُرآن بما لا يفهمُه أحدٌ، أو بما لا معنى لهُ أو بما لا يُفهَم منه شيء، وهذا مع أنَّهُ باطل فهو متناقضٌ، لأنَّا إذا لم نفهم منه شيئاً لم يجُز لنا أن نقولَ: له تأويلٌ يُخالف الظاهر ولا يوافِقُه، لإمكان أن يَّكُون له معنى

(١) «العقيدة النظامية» (ص ٢٣-٢٤)، وسيأتي ذكر كلامه بتمامه.



صحيحٌ، وذلك المعنى الصحيح لا يخالفُ الظَّاهرَ المعلوم لنا، فإنَّه لا ظاهر لَهُ على قولِهم، فلا تكونُ دلالتُه على ذلك المعنى دلالةً على خلافِ الظَّاهر، فلا يكونُ تأويلاً ولا يجوزُ نفيُ دلالتِه على معانٍ لا نعرِفُها على هذا التَّقديرِ، فإنَّ تلكَ المعاني التي دلَّ عليها قد لا نكونُ عارفين بها، ولأنَّا إذا لم نفهم اللفظَ ومدلولَهُ فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظُ أولى، لأنَّ إشعارَ اللفظ بما يُرادُ به أقوى من إشعارِه بما لا يُرادُ به..»[1].

قلت: وهذه المُناقشة التي ذكرها الرازيُّ في أساسِ التقديسِ بين مذهبِ من أسمَاهُم السَّلَف (المفوضة) ومذهب المتكلِّمين (المُؤوِّلَة) في المُتشابِهَات يُستفاد منها أمور:

الأمر الأول: أن إلزامَ المُفوِّضة بأنَّ مذهَبَهم يقتضي التَّجهِيل، وخطابِ الله تَعالى النَّاس بما لا يُفهَمُ مَعنَاهُ، ليس من خَصائِص ابن تيمِيَة كما يدَّعِي بعضُ المُتمَشعِرَة الذين لا يعرِفُون حقيقةَ أقوالِ أئمَّة المذهَب، بل هو إلزامٌ قديمٌ، وقد ذكرَهُ الأستاذُ أبو بكر ابنُ فُورَك رحمه الله تعالى في كتابِه الذي صنَّفهُ في مُشكلِ الحديثِ وبيانِه إذ يقول: «لا معنى لقَول من قَالَ إن ذَلِك -أي تلك الأخبار المُشكِلَة- مِمَّا لا يفهم مَعْنَاهُ، إذ لَو كَانَ كَذَلِك لَكَانَ خطابه خلواً من الفَائِدَة وكَلامه عَن مُرَاد صَحِيح وَذَلِكَ مِمَّا لا يَلِيق بِهِ ﷺ»[2].

---

(١) «شرح العقيدة التدمرية» للبراك (ص ٣٨٣-٣٨٨).

(٢) «مشكل الحديث وبيانه» (ص ٤٩٦).

الأمر الثاني: أن ما شاعَ عندَ الأشعريَّةِ المُتأخِّرين، من سواغِ كلا المذهَبين، ويُعبِّرُ عن هذا ناظِمُهم بقوله:

وكُـــلُّ نـــصٍ أُوهَـــمَ التَّـــشْبِيها   أَوِّلْـــهُ أَو فَـــوِّضْ، ورُمْ تَنْزِيهـــا

أن هذا فيه نظرٌ كبيرٌ، فالرازي ذكر أنَّ المُتكلِّمينَ يرون وُجُوبَ التأويل التفصيليِّ، والسَّلَف يرون تحريمَه، فلا يُمكِنُ أن يُقال بعد ذلك إنَّ كلا المذهبَين سائغٌ.

وسيأتي نقلُ كلام الجوينيِّ بتمامِه في حكم التأويل عند المفوِّضة أو من يُسمُّونَهُم بـ(السَّلفِ)، وهو مُطابقٌ لما قاله الرازيُّ، والله تعالى أعلمُ.

التناقض السادس عشر

قول الرازي بأن الله لا يقبح منه شيء وإثباته قبح أن يخاطب الله الناس بما لا يفهمون معناه

قال الرازيُّ في الأدلَّةِ العقليَّةِ التي استدلَّ بها المتكلِّمُون على امتناعِ أن يحصلَ في كتاب الله تعالى ما لا سبيلَ إلى العلم به -وهي من حُجَّتِهم على نقضِ مذهب التفويض كما تقدَّمتِ الإشارة إليه-: «**الأوَّلُ**: إنه لو وردَ في القرآن شيءٌ لا سبيلَ لنا إلى العلمِ بهِ لكانت تلكَ المخاطبةُ تجري مجرى مُخاطَبَةِ العربيِّ بالزِّنجيَّةِ، وهو غيرُ جائزٍ.

الثاني: المقصودُ من الكلام الإفهامُ، ولو لم يكن مفهُوماً لكان عبثاً»[١].

وذكر الرازي هذه المسألة في «المحصول»[٢] ووضعَها بلقبٍ شنيع إذ يقول: «المسألةُ الأولى: في أنَّهُ لا يجوزُ أن يتكلَّمَ الله تعالى بشيءٍ ولا يعني به شيئاً، والخلافُ فيه مع الحشويَّةِ»، قال ابن تيمية: «وهذا لم يَقُلْهُ مُسلم؛ أن الله يتكلم بما لا معنى له، وإنَّما النِّزاع هل يتكلم بما لا يُفهم معناه؟ وبين نفي المعنى عند المُتكَلِّم ونفي الفهم عند المُخاطَبِ بونٌ عظيمٌ»[٣].

---

(١) «أساس التقديس» (ص ٢٢٧).

(٢) (١/ ٣٨٥-٣٨٦).

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٨٦).

والتناقضُ الذي وقَعَ فيه الرازيُّ فهُو في تعليلِهِ لمذهبه في نفي ذلك بقوله: «المقصودُ من الكلام: الإفهامُ، ولو لم يكن مفهُوماً، لكان عبثاً»، وقوله: «أن التكلُّمَ بما لا يفيد شيئاً هذيانٌ، وهو نقصٌ، والنَّقصُ على الله تعالى مُحالٌ»، وهذا التَّعليل -وإن كان حقَّاً وصوابَاً لا مريةَ فيه- فإنَّهُ يناقضُ قاعدَتَهُ في نفي التحسينِ والتقبيحِ العقليَّيْنِ.

قال القرافي مُتعقِّباً كلامَ الرازي: «قُلنَا: مذهبُ أهلِ الحق أن الله تعالى لا يجبُ تعليلُ أفعالِهِ ولا أحكامِهِ بالأغراضِ، ولا يجب على الله تعالى رعايةُ مصلحةٍ ولا درءُ مفسدة، وإنما تصحُّ هذه الدعوى على قاعدةِ المعتزلة في الحُسنِ والقُبحِ»[1].

وقال شيخ الإسلام: «احتجَّ بما لا يجري على أصلِه، فقال: هذا عبثٌ والعبثُ على الله محال، وعندَه أنَّ الله لا يقبُح منه شيءٌ أصلاً، بل يجُوز أن يَّفعلَ كُلَّ شيءٍ، وليس له أن يَّقُول: العبثُ صفةُ نقصٍ، فهو منتفٍ عنه، لأنَّ النِّزَاع في الحُرُوف وهي عندَهُ مخلوقةٌ من جُملةِ الأفعالِ، ويجوزُ أن يشتملَ الفعل عندَهُ على كُلِّ صفةٍ.

فلا نقلٌ صحيح، ولا عقلٌ صريح!»[2].

قال مُقيِّـدُه -عفَا الله عنهُ-: رغمَ وضوح هـذا التناقضِ، وتنبيهِ القرافيِّ

---

(١) «نفائس الأصول في شرح المحصول» (٣/ ١٠٤٤-١٠٤٥).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٨٦)، ونحوه في «بيان تلبيس الجهمية» (٨/ ٢٤٣-٢٤٥).

-وهو إمامٌ من أئمة الأشعرية- عليه، فإنَّ بعضَ جهلةِ الأشاعرةِ من المتأخِّرينَ لا يزالُ يُقرِّرُ هذا في ترجيحِ مذهب التأويلِ على التفويضِ، كما في «نظمِ الفرائد وجمعِ الفوائد» معزوّاً لمشايخ الأشاعرة[١].

(١) «المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية» (ص ٢٠٣).

التناقض السابع عشر

الدعوة إلى اتباع السلف مطلقاً
ومخالفتهم في مذهبهم المزعوم في التفويض

الأشعريَّةُ يعتمدونَ على إجماعِ السَّلفِ في احتجاجهم على خُصُومِهِم المعتزلةِ في مسائل خالَفُوا فيها السُّنَّةَ، فمن ذلك قولُ الغزاليِّ رحمهُ الله في الردِّ على المعتزلة في زعمِهِم أنَّ العبدَ يخلُقُ فعلَهُ: «لزمَتِ المعتزلَةَ شناعتانِ عظيمتان: إحداهُمَا: إنكارُ ما أطبقَ عليه السلفُ رضي الله عنهم من أنَّهُ لا خالقَ إلا الله ولا مخترعَ سواهُ»(١).

وقال في الردِّ عليهم في أنَّ المعاصي غيرُ مرادةٍ: «كلُّ حادثٍ مُرادٌ والشر والكفرُ والمعصيةُ حوادثُ، فهي - إذاً - لا محالةَ مرادةٌ، ما شاء الله كانَ وما لم يشأ لم يكُن، فهذا مذهبُ السَّلفِ الصالحينَ ومعتقدُ أهل السُّنَّةِ أجمعينَ وقد قامت عليه البراهينُ»(٢).

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: انظر كيفَ رجع في هذهِ الأصولِ إلى اعتقادِ السَّلَفِ، وهذا هو الواجبُ على كل مُنتَسبٍ إلى السُّنَّةِ، إذ لا معنى لهذا

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٥٧)، ونحوه عند شيخه الجويني في «الإرشاد» (ص١٨٩).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٧٠).

الانتسابِ إن كان المنتسبُ مخالفاً للسلفِ في أصولهم.

وقال أبو الحسنِ الآمديُّ: «وأما الفرقةُ الناجية وهي الثالثةُ والسَّبعونَ فهيَ ما كانَت على ما كانَ النبي ﷺ وسلفُ الصحابة، على ما سَبَق من قولِه حينَ قيلَ لهُ: منِ الفرقَةُ النَّاجيةُ؟ قال: **همُ الذين على ما أنا عليهِ وأصحابِي**»[1].

وقال الشيخُ برهانُ الدينِ إبراهيمُ بنُ إبراهيم اللقانيُّ المالكيُّ في منظُومتِه الشهيرةِ المُعوَّل عليهَا في التدريسِ عندَ سائر الأشعريَّةِ المسماةِ: «جوهرةَ التوحيدِ»:

فكلُّ خيرٍ في اتباعِ مَن سلفْ ... وكلُّ شَرٍّ في ابتداعِ مَنْ خَلَفْ

فتابعِ الصالحَ ممنْ سَلَفَا ... وجانِبِ البدعةَ ممن خَلَفَا

وليتَ الأشعريَّةَ طردُوا أصلَهُم هذا واعتمَدُوا قولَ السلفِ في أصولِ الدينِ كُلِّهَا، لكنَّهُم تناقضوا وخالفُوا هذا الأصلَ مع علمِهم بهذِه المُخالفةِ تارةً ومع جهلِهم بها تارةً، فمن الأول أنهم زعمُوا أنَّ التفويضَ مذهبُ السَّلفِ ثم تراهُم يُرجِّحُون مذهبَ الخلفِ في التأويلِ عليه.

أما نسبتهم التفويضَ إلى السلف: فقد تقدم نقلُه عنِ الفَخرِ الرَّازِي، وذكره البيجوريُّ، وليسَ هذا موضعُ مناقشتِهم في تحقيقِ تلكَ النِّسبةِ، وإنما المرادُ بيانُ تناقُضِهم، فإنَّ في تفضيلِ مذهبِ الخلف عليهم مناقضةً لدعوتهم إلى اتِّباع السَّلفِ، فكيف يدعُون إلى اتِّباعهم ثم يخالفُونَهُم ويرجِّحُون مذهبَ

---

(١) «أبكار الأفكار» (٥/ ٩٦).

الخلف على مذهبِهم؟!

بل إنَّ أبا المعالي الجوينيَّ صرَّح في «العقيدةِ النظامية» ببدعيَّةِ التَّأويلِ وأنَّهُ مخالفٌ لما كان عليهِ السَّلفُ فقال: «قد اختلفَ مسالك العلماء في هذه الظواهر، وامتنعَ على أهلِ الحقِّ فحواها وإجراؤهَا على موجبِ ما تُبرِزُه أفهامُ أربابِ اللِّسَان منها، فرأى بعضُهُم تأويلَها والتزامَ هذا المنهجِ في آي الكتاب وفيما صحَّ من سُنَن النبي ﷺ، وذهبت أئمَّةُ السلف إلى الانكفافِ عن التأويلِ وإجراءِ الظواهرِ على مواردِها، وتفويضِ معانِيها إلى الربِّ عزَّ وجلَّ.

والذي نرتضيهِ رأياً، وندينُ اللهَ به عقداً، اتباعُ سلفِ الأُمَّة، فالأولى الاتباعُ وتركُ الابتداع، والدليلُ السمعيُّ القاطعُ في ذلك: أنَّ إجماعَ الأُمَّةِ حُجَّةٌ مُتَّبعةٌ، وهو استنادُ معظمِ الشريعةِ، وقد دَرَجَ صحبُ النبيِّ ﷺ على تركِ التعرُّضِ لمعانيها، ودركِ ما فيها، وهم صفوةُ الإسلام، والمستقلُّونَ بأعباء الشريعةِ، وكانُوا لا يألُون جُهدَاً في ضبطِ قواعد الملَّة والتواصي بحفظِها، وتعليمِ الناس ما يحتاجُون إليه منها، فلو كان تأويلُ هذه الآي والظواهر مسوغاً أو محتُوماً لأوشَكَ أن يكونَ اهتمامُهُم بها فوقَ اهتمامِهم بفروعِ الشريعة، وإذا انصرَمَ عصرُهم وعصرُ التابعين رضي الله عنهم على الإضرابِ عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجهُ المتَّبعُ بحقٍّ»[(١)].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: ليتأملِ العاقلُ اللبيبُ كيف جعلَ هذا الإمامُ

---

(١) «العقيدة النظامية» (ص ٢٣-٢٤).

القولَ بالتأويل قولاً مُبتَدَعاً مُخالِفاً لإجماعِ السلف، فكيف يكونُ التأويلُ مذهباً سائغاً عندَ الأشعريَّة بل مذهبَاً راجحاً، وهذا إمامٌ من كبارِ أئمَّتِهم يحكي أنَّه مخالفٌ لطريقِ السَّلفِ؟! هذا تناقضٌ بين الدَّعوى والفعلِ.

ثُمَّ هو مُناقضٌ أيضاً لكونِ الإجماعِ حُجَّةً من حُجَج الشرع عندهم، فهذا نقلٌ لإجماع السلف لم ينقلهُ حشويٌّ أحمقُ، ولا مُجسِّمٌ متهوِّكٌ، بل نقله إمامٌ من أئمَّة القوم ومقدَّمٌ من مقدَّميهم، فكيف يخالفُونه؟!

فمقتضى الأخذ بهذا الكلام، أن يُبدَّع كلُّ من قالَ بالتأويلِ، وأن يُّعتَمَد التفويضُ مذهباً لا يجوزُ سواهُ، وإلا كان الأشعريَّةُ متناقضينَ أقبحَ التناقضِ.

وكلامُ الجويني هذا ليسَ فيه أنه رجَعَ إلى مذهبِ السَّلفِ لأنَّ التَّفويضَ الذي نسبَهُ للسَّلفِ ليس هو مذهبَهم، والغرضُ من نقله هُنا بيانُ أن التأويل مذهبٌ بدعيٌّ مخالفٌ للإجماع من كلامِ إمامٍ من أئمَّةِ الأشعرية، ولا يخفى أن مُخالفاتِ الأشعريَّةِ للسَّلَف في أصول العقيدة لا تنحصرُ في هذا، لكنِ المقصودُ الإتيانُ بمخالفةٍ أقرُّوا على أنفُسِهم بها.

ويلزمُ الأشعريَّةَ من تناقُضِهم بين دعوةِ اتِّباع السَّلَف وبين مُخالَفَتِهم في أخذهم بالتأويل أحدُ أمرين:

الأول: أن يُّقرُّوا بأنَّهُم مُبتدِعَة، خالفُوا السَّلَفَ في تَركِهم التَّأويل.

الثاني: أن يَّأخُذ جميعُهُم بالتَّفويض، وأن يُّجعلَ التَّأويلُ مذهباً يبدَّعُ القائلُ به، لا مَذهباً سائغاً بَلْه أن يُّجعلَ مذهباً راجحاً، والله تعالى أعلمُ.

التناقض الثامن عشر

في قولهم: طريقة السَّلف أسلم وطريقةُ الخلفِ أعلمُ وأحكمُ

ومن تناقُضاتِهم أيضاً في هذهِ المَسألَةِ: ما احتَوتهُ العبارةُ المشهورةُ عنهُم «طريقة السَّلَف أسلم وطريقةُ الخلفِ أعلمُ وأحكمُ».

قال البيجُوريُّ: «وطريقةُ الخلفِ أعلمُ وأحكمُ، لما فيها من مزيدِ الإيضاح والردِّ على الخصوم، وهي الأرجحُ، وطريقةُ السلفِ أسلم لما فيها من السلامةِ من تعيين معنىً قد يكُونُ غيرَ مُرادٍ له تَعَالى»[1].

وهذه المقالَةُ فضلاً عن كونِهَا مقالةً سَخيفَةً، فهي مقالةٌ مُتناقضة في نَفسِها، يقولُ الشَّيخُ مُحمَّد الصالحُ العُثيمين رحمه الله تعالى: «هذه الكَلِمَةُ من أكذبِ ما يكون نُطقاً ومدلَولاً، «طريقةُ السلف أسلمُ وطريقةُ الخلف أعلمُ وأحكَم»، كيف تكُون أعلم وأحكمَ وتلك أسلم؟! لا يُوجَدُ سلامةٌ بدُون علمٍ وحكمةٍ أبداً، فالذي لا يدري عن الطريقِ، لا يسلَم، لأنَّهُ ليس معَهُ علمٌ، لو كان معَهُ علمٌ وحكمةٌ، لسَلِم، فلا سلامَةَ إلا بعلمٍ وحكمةٍ.

إذا قلتَ: إن طريقةَ السَّلفِ أسلَم، لزم أن تَقُول: هي أعلَمُ وأحكَم وإلا لكنتَ مُتناقِضاً.

---

(١) «شرح جوهرة التوحيد» (ص ١٥٦).



إذاً فالعِبَارة الصَّحيحةُ: طريقة السلف أسلمُ وأعلمُ وأحكمُ، وهذا معلوم»[١].

(١) «شرح العقيدة الواسطية» (١/ ٩٥).



التناقض التاسع عشر

تأويلهم لنصوص الصفات وإثباتهم لنصوص الشرائع والبعث والمعاد

تحريفُ الكَلِم عن مَّواضعِه صَنعةٌ يهوديَّةٌ، سلكَها الأحبارُ والرُّهبَانُ الذين أخذَ الله عليهم ميثاقَ حفظِ الدِّين وبيانِه، فنقضُوه، فلعنَهُم الله وجعلَ قلُوبَهم قاسيةً: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾.

ودخلَ هذا الداءُ على أُمَّةِ الإسلامِ، فكان المدخلَ الذي يلِجُ منهُ كُلُّ من أرادَ هدمَ الدِّينِ، فجميعُ طوائفِ المُبتدِعَةِ اتَّخذت تحريفَ النُّصُوصِ معوَلاً تضربُ به كُلَّ النُّصُوصِ التي تُخالِفُ أُصُولَها، وسَمَّوا هذا الإنكارَ تأويلاً، وهو في حقيقتِه لا يختلفُ عن تحريفِ اليهودِ الكلِمَ عن مَّواضِعِه.

فهو مسلكُ الملاحدِةِ والباطنيَّة، فالنصيريَّةُ - مثلاً- تأوَّلُوا الصَّلواتِ الخمسَ بذكرِ أسماء عليٍّ وفاطمٍ والحسنِ والحُسينِ ومُحسن، وتأوَّلُوا الصِّيامَ بذكرِ أسماءِ ثلاثينَ رجلاً من أئمَّتِهم، إلى غيرِ ذلك من التَّأويلاتِ التي ردُّوا بها شرائِعَ الدِّينِ، وهو مسلكُ الفلاسِفَةِ إذ تأوَّلُوا البعثَ والمَعادَ، وهُو مسلكُ المعتزِلَةِ إذ تأوَّلُوا ما يُخالِفُ أصولَهم مثلَ النُّصوص الدالَّةِ على إثباتِ صفةِ الكلامِ والرُّؤيةِ، وزادَ البغداديُّون منهُم تأويلَ الصِّراطِ والميزانِ وعذابِ القَبرِ.

وأئمَّةُ الأشعريَّةِ -وإن كانت لَهُم جهودٌ لا يُنكرُها أحدٌ في فضحِ هؤلاءِ والردِّ عليهِم وبيان تناقُضِهم- إلا أنَّهُم شاركُوهُم في صَنعةِ التَّحريفِ هذِه، حينَما تأوَّلُوا نُصُوص الصِّفاتِ التي تُخالِفُ أُصُولَهم، مثلَ النُّصُوصِ الدالَّةِ على إثباتِ صفةِ العُلوِّ وأنَّ الله يتكلَّمُ بصوتٍ وينزلُ ويأتي ويجيءُ ويحبُّ ويرضى ويبغضُ ويكرهُ إلى غير ذلِك.

وهذا التناقُضُ أوقَعَهم في المعرَّةِ والخزيِ أمامَ كُلِّ من تأوَّلَ شيئاً منَ الدِّين، إذ لم يبقَ لهُم حُجةٌ عليهِم وهم يسلُكُون نفسَ مسلَكِهم، فهُم يردُّون على المُعتزِلة -مثلاً- تأويلاتِهم لنُصُوص الرُّؤيةِ، ويُبدِّعُونَهم من أجلِ ذلك أو يكفِّرونَهُم، ثم تجدُهم يتأوَّلُون نُصُوص العُلوِّ، مع أنَّ النُّصُوصَ الدالَّةَ على إثباتِ العُلوِّ أضعافُ النُّصوصِ الدالَّةِ على إثباتِ الرُّؤيةِ.

وانظُر إلى الغزالي وهُو يبيِّنُ حُكمَ من زعمَ أنَّ هُناكَ نبياً بعدَ محمَّدٍ ﷺ، وتأوَّل قولَه تعالَى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ بأنَّ المُرادَ أولُو العزمِ منَ الرُّسُل، يقولُ الغزاليُّ مُعلِّقاً على هذا التَّأويلِ: «فهذا وأمثالُهُ لا يُمكِنُ أن نَّدَّعيَ استحالَتَهُ من حيثُ مُجرَّدُ اللَّفظِ، فإنَّا في تأويلِ ظواهرِ التَّشبيه قضينا باحتمالاتٍ أبعدَ من هذِه، ولم يكُن ذلكَ مُبطلاً للنُّصوصِ».

فهو يُصرِّحُ بأنَّ تأويلاتِهم لنُصُوص الصِّفات التي يُسمُّونَها: «ظواهرَ التَّشبيهِ»، أبعدُ من تأويلِ هذا الذي يزعُم أنَّ هُناك نبياً بعدَ مُحمَّدٍ ﷺ، فأيُّ



خزيٍ أعظمُ من هذَا؟

ثُمَّ استدرَكَ قائلاً: «ولكنَّ الردَّ على هذا القائلِ أنَّ الأُمَّةَ فهِمَت بالإجماعِ من هذا اللفظِ ومن قرائنِ أحوالِه أنَّهُ أفهم عدم نبيٍّ بعدَه أبداً، وعدمَ رسُولٍ بعده أبداً، وأنَّه ليس فيه تأويلٌ ولا تخصيصٌ، فمُنكِر هذا لا يكونُ إلا منكرَ الإجماعِ»[١].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: وأنتم تأوَّلتُم نُصوصاً انعقدَ إجماعُ السَّلفِ على تحريمِ تأويلِها، ووجوبِ التَّسليمِ لها وإمرارِها كما جاءَت، وهذا الإجماعُ يقرُّ به أئمَّتُكم[٢]، فلم يعُد لكُم حُجَّةٌ على هذا الذي يدَّعِي نُبوَّةَ أحدٍ بعدَ مُحمَّدٍ ﷺ، فإن كان مُتأوِّلاً فتأويلاتُكم -بإقرار أئمَّتِكم- أبعدُ، وإن كان مُنكرَاً للإجماع فالإجماعُ -بإقرارِ أئمَّتِكم- انعقدَ على تحريمِ التأويلِ، فأينَ تذهبُون؟

يقولُ شيخِ الإسلام ابنِ تيمية في معرض رده على كلامٍ للجويني: «هؤلاء الذين سمَّيتَهُم أهلَ الحق وجعلتَهُم قاموا من تحقيق أصول الدِّين بما لم يقم به الصحابة، هُم متناقِضُون في الشَّرعيات والعقليَّات، أمَّا الشَّرعيَّات فإنَّهُم تارةً يتأوَّلُون نُصُوص الكتابِ والسُّنَّة، وتارةً يُبطِلُون التَّأويل، فإذا ناظَرُوا الفلاسِفَة والمُعتَزِلة الذينَ يتأوَّلُون نُصُوص الصِّفَات مُطلقَاً ردُّوا عليهِم، وأثبتُوا لله الحياةَ والعلمَ والقُدرَةَ والسَّمعَ والبَصَر ونحو ذلك من

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ١٦٠).

(٢) تقدم نقل حكاية الجويني لهذا الإجماع في النظامية بلفظه.

الصِّفاتِ.

وإذا ناظرُوا من يُّثبتُ صفاتٍ أُخرى دلَّ عليها الكتابُ والسُّنَّةُ كالمحبَّةِ والرضا والغضبِ والمقتِ والفرحِ والضَّحِك ونحوِ ذلك تأوَّلُوها، وليسَ لهُم فرقٌ مضبوطٌ بين ما يُتأَوَّلُ وما لا يُتَأوَّل، بل مِنهُم من يُحيل على العقلِ، ومنهم من يحيل على الكشف، فأكثرُ مُتكلِّميهم يقولُون: ما عُلم ثُبوته بالعقل لا يُتأوَّلُ، وما لم يُعلَم ثُبُوته بالعَقلِ يُتأوَّلُ.

ومنهُم من يَّقُول: ما عُلِم ثبوتُه بالكشف والنُّور الإلهيِّ لا يُتأوَّلُ وما لم يُعلم ثُبُوته بذلك يتأوَّل، وكلا الطريقين ضلالٌ وخطأ من وجوه:

أحدها: أن يُّقال: عدم الدليل ليس دليلَ العدمِ، فإنَّ عدمَ العلمِ بالشَّيء بعقلٍ أو كشفٍ لا يقتضي أن يكون معدُوماً، فمن أين لكم أنَّ ما دلَّت عليه النُّصُوص أو الظواهِرُ ولم تعلمُوا انتفاءَه أنَّهُ مُنتفٍ في نفسِ الأمرِ؟

الوجهُ الثاني: إن هذا في الحقيقة عَزلٌ للرَّسُول واستغناءٌ عنه وجعلُه بمنزلة شيخٍ من شُيوخ المُتكلِّمين أو الصُّوفيَّة، فإنَّ المُتكلِّم مع المُتكلِّم والمُتصوِّفَ مع المُتصوِّف يوافِقُه فيما علِمَه بنظرِهِ أو كشفِه، دون ما لم يعلمْهُ بنظره أو كشفِه، بل ما ذكروه فيه تنقيصٌ للرَّسُول عن درجةِ المُتكلِّم والمُتصوِّف، فإنَّ المُتكلِّم والمُتصوِّف إذا قال نظيرُه شيئاً ولم يعلَم ثُبوتَه ولا انتفاءَه لا يُثبِتُه ولا ينفِيه.

وهؤلاء ينفُون معاني النصوص ويتأوَّلُونها وإن لم يعلمُوا انتفاءَ

مُقتضَاها، ومعلومٌ أنَّ من جعل الرَّسُول بمنزلة واحدٍ من هؤلاء كان في قولِه من الإلحادِ والزَّندقةِ ما اللهُ به عليمٌ، فكيفَ بمن جعلَهُ في الحقيقة دونَ هؤلاء؟

وإن كانوا هم لا يعلمُون أنَّ هذا لازمُ قولِهم، فنحنُ ذكرنا أَنَّهُ لازمٌ لهُم لنُبيِّن فسادَ الأصول التي لهم، وإلا فنحنُ نعلَمُ أنَّ من كان منهُم ومن غيرِهم مؤمِناً بالله ورسُولِه لا يُنزِّلُ الرَّسُول هذه المنزلَة.

الوجهُ الثَّالثُ: أن يُقالَ: ما نفيتُمُوه منَ الصِّفاتِ وتأوَّلتُمُوه يُقالُ في ثُبوتِه من العقلِ والكشفِ نظيرُ ما قلتُمُوه فيما أثبتُّمُوه وزيادةٌ، وقد بسطتُ هذا في غير هذا الموضعِ، وبيَّنتُ أنَّ الأدلَّةَ الدالَّةَ سمعاً وعقلاً على ثُبُوتِ رحمتِه ومحبَّتِه ورضاهُ وغضَبِه ليست بأضعفَ من الأدلَّةِ على إرادَتِه، بل لعلَّهَا أقوى منهَا، فمن تأوَّلَ نُصُوص المحبَّةِ والرِّضَا والرَّحمةِ وأقرَّ نصُوصَ الإرادةِ كان مُتناقِضاً[(١)].

الوجهُ الرَّابعُ: أنَّ ما ذكرتُمُوه هو نظيرُ قولِ المُتفلسِفَة والمُعتزلة فإنَّهُم يقولُون تأوَّلنا ما تأوَّلناهُ لدلالةِ أدلَّةِ العُقُول على نفيِ مُقتضاهُ، وكلُّ ما تجيبُونَهُم به يجيبُكم أهلُ الإثباتِ من أهل الحديثِ والسُّنَّةِ بِه»[(٢)].

قال مقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: وقضيَّةُ التَّأويلِ قضيَّةٌ تُبحثُ من أطراف

---

(١) راجع التناقض السادس من هذه المذكرة.

(٢) «التسعينية» (٣/ ٩٤٤-٩٤٦) وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٣٤٣-٣٤٥)، ولابن القيم أبيات عذبة في هذا الشأن، انظر «النونية» (ص ١١٨-١٢٤).

مُتعدِّدَةٍ، من حيثُ مفهُومُ التَّأويلِ وحقيقَتُه وأنواعُه، وما يجوزُ وما لا يجُوزُ منهُ، ومن حيثُ اللَّوزِامُ الباطلَةُ للقولِ بالباطلِ منهُ، وحُكمُ من وقَعَ فيهِ، وإنَّما المقصودُ هنا الإشارَةُ إلى تناقُضِ الأشعريَّةِ في إعمالِهم له في مواضعَ وردِّه في مواضعَ وفقَ ما يوافِقُ قوانينَهُم وأُصولَهُم، والله تعالى أعلمُ.

التناقض العشرون

إثباتهم الرؤية ونفيهم العلو لله تعالى

إثباتُ رُؤيةِ المؤمنينَ ربَّهُم يومَ القيامةِ شعارُ أهلِ السُّنَّة؛ امتازُوا به عن مُخالِفِيهم من الجهميَّة والرَّافِضَة والمُعتزلة، وصنَّف الأئمة في إثباتها مُصنفاتٍ مثل كتابِ الرؤية للإمام أبي الحسَن الدَّارقُطنِيِّ رحمَهُ الله تعالَى.

وهي من المسائل التي حَمَلَ أبو الحسنِ الأشعريُّ لواءَها، والنَّاصِرُ لمذهبِه منَ المُحدِّثين يجعلون ذلِك من مُسوِّغاتِ نُصرتِهم لمذهَبِه.

لكنَّ النَّاظرِ في كُتُب القوم وهم يشرحُون مذهبَهُم في الرُّؤيةِ، يقطعُ بأنَّ ذلك الشَّيء الذي يُثبتُونه ويسمُّونه رؤيةً، شيءٌ آخرُ غيرُ الرُّؤيةِ الثابتَةِ في النُّصوص الشرعِيَّة، التي يزعُم هؤلاء أنهم نصرُوها.

فقد ثبت في الصَّحيح من حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ أُنَاسٌ: يَا رَسُولَ الله، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ القِيَامَةِ؟

فَقَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سحَابٌ؟

قَالُوا: لا يَا رَسُولَ الله.

قَالَ: هَلْ تُضَارُّونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟

قَالُوا: لا يَا رَسُولَ الله.

قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ كَذَلِكَ».



فبيَّن النبيُّ ﷺ أنَّ رُؤية المُؤمنين ربَّهم يوم القيامَة، كرؤية الشَّمسِ ليس دُونها سحابٌ، وكرُؤية القمرِ ليلةَ البدر ليس دونَه سحابٌ، وهذا يتضمَّنُ أنَّ هذهِ الرُّؤيةَ تكونُ عن مُّقابلة ومُواجهةٍ، لأن هذا ما يفهَمُه العربُ من معنى الرُّؤيةِ، ولأنَّ رؤيةَ الشَّمسِ والقمر المُشبَّه بها في الحديثِ لا تَكُون إلا في جهةٍ من الرَّائِي[1].

أمَّا هؤلاءِ الأشعريَّة، لما كانُوا ينفُون أن يَّكُون الله تعالى على العرشِ، ويزعُمُون أنَّ ذلك يقتضي التحيُّز والتَّجسيم، وكانُوا في الظَّاهر يُوافِقُون أهلَ السُّنَّة في إثبات الرُّؤيةِ، فإنَّ الناس رمَوهم بالتَّناقُض، إذ لا تُعقَل رؤيةٌ بغير مُقابلةٍ ومُواجهةٍ.

وحقيقةُ الأمر أنَّ الرُّؤيةَ التي يُثبتُها الأشعريَّةُ، هي: «كمالُ ومزيدُ كشفٍ بالإضافَةِ إلى التَّخيُّل»[2]، فليست رؤية حقيقيَّةً بإقرار أئمَّتِهم[3]، وإنَّما أخذُوا من النُّصوص اللفظَ، وحصَّلُوا المعنى من معقولِهم المتوافِقِ معَ أُصُولهم، فكَسَوا مُخَّ الاعتِزَال لحاءَ السُّنَّة.

قال الحافظُ أبو نصرٍ السِّجزيُّ رحمه الله تعالى: «فصلٌ في بيانِ أن فِرَقَ

---

(١) انظر: «الانتصار في الرد على القدرية المعتزلة الأشرار» (٢/ ٦٤٧-٦٤٨)، و«بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٤٣٣-٤٣٤).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٤٤).

(٣) انظر نص الرازي في «نهاية العقول» ونقله في «بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٤٢٠-٤٢٥).

اللَّفظيَّة والأشعريَّة مُوافِقُون للمُعتَزِلة في كثيرٍ من مسائِلِ الأُصُولِ، وزائدونَ عليهم في القُبحِ وفَسَادِ القول في بعضها.

وأما موافقتهم للمعتزلة: فإنَّ المُعتَزِلةَ قالت: لا تجُوزُ رؤيةُ الله تعالى بالأبصارِ، وأنه ليسَ بمرئيٍّ، وقال الأشعريُّ: هو مرئيٌّ ولا يُرى بالأبصار عن مُقابَلَة، فأظهر خلافهم وهو مُوافِقٌ لهم»(١).

وأقولُ: إن تقريرَ هذا لا يحتاجُ إلى إطالةٍ، وقد اعترَفَ الفخرُ الرَّازيُّ -وهو معروفٌ بلينِه مع المُعتزِلة بخلافِ إمام الحرمينِ ونحوِه- بأنَّ الخلافَ في نفي الرُّؤيةِ وإثباتها خلافٌ قريبٌ من الخلافِ اللَّفظيِّ إذ يقُول: «واعلَم أنَّ التَّحقيقَ في هذهِ المسألةِ أنَّ الخلافَ فيها يقرُب أن يَكُون لفظيًّا»(٢).

وفي ذلك يقول ابن القيم:

ولذاكَ قال مُحقِّقٌ منكم لأهلِ ... الاعتزَال مقالةً بأمانِ
ما بيننا خُلفٌ وبينكم لذِي ... التَّحقيق في معنىً، فيا إخواني
شُدُّوا بأجمَعِنا لنحملَ حملةً ... نذرُ المُجسِّمَ في أذلِّ هوانِ
إذ قال إنَّ إلهنا حقاً يُرى ... يومَ المعاد كما يُرى القمرانِ
وتصيرُ أبصارُ العبادِ نواظراً ... حقَّاً إليه رؤيةً بعِيانِ

(١) «رسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت» (ص ٢٠٣-٢٠٤)، وانظر «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٥٤٢).

(٢) «نهاية العقول» كما في «بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٤٢٠).

لا ريبَ أنَّهُم إذ قالوا بذَا ... لزم العلوُّ لفاطرِ الأكوانِ
ويكونُ فوقَ العرش جلَّ جلالُه ... فلذاك نحنُ وحزبُهم خصمانِ
لكنَّنَا سلمٌ وأنتُم إذ تسا ... عدنا على نفي العلوِّ لربِّنا الرحمنِ
فعلوُّه عينُ المُحال وليس فو ... قَ العرش من رَّبٍّ ولا ديَّانِ
لا تنصِبُوا معنا الخلاف فما لهُ ... طعمٌ فنحن وأنتُم سلمانِ
هذا الذي والله مودعُ كُتبِهم ... فانظُر ترى يا من له عينانِ

ولكَ أن تتعجَّب -بعد هذا- من القِصَّة التي ينقُلونَها في سببِ رُجُوع أبي الحسَن الأشعريِّ عن الاعتزالِ، وحاصلُها أنَّهُ رأى النبيَّ ﷺ في المنامِ في شهرِ رمضانَ أكثرَ من مَرَّة، وعاتبَهُ فيها على نفيهِ الرُّؤية، حتى أقنعَهُ بالتوفيقِ بين أدلَّة العُقُول وبين الأحاديثِ الدالَّةِ على الرُّؤيةِ، فترك الأشعريُّ الاعتزال وأظهرَ مذهبَهُ بسببِ ذلِك[1].

وإذا كانَ الخلافُ بين المُعتزلَة والأشعريةِ خلافاً لفظيّاً أو قريباً مِنه، فهل يستحقُّ مثلُ هذا أن يَعتزلَ الرجُل أساتذَته؟ أوليسَتِ الحكمَةُ تقضِي بأن يُحتَمل مثلُ هذا الخلافِ ولا يكونَ سبباً في انشقَاقِه عنهم وإنشاءِ فرقَةٍ جديدة؟ بل كيف ينقُلُون عن الأشعريِّ أنَّهُ يُكفِّرُ من نفى الرؤية[2]، والخلافُ بينهُم لفظيٌّ؟

---

(١) انظر «تبيين كذب المفتري» (ص ٤٣).

(٢) نقله الجويني عن «الموجز» للأشعري كما في «المعيار المعرب» (١١/ ٢٤٧).

ويمكنُ تفسيرُ هذا بأنَّ أبا الحسن الأشعريَّ والطبقةَ الأولى من أصحابِهِ كانوا يُثبتون العلوَّ لله تعالى لدلالة نُصوص الكتابِ والسُّنَّة عليه، فكان إثباتُهم للرُّؤية حقيقةً، إلى أن جاءَ الجُويني ومن في طبقَتِه فالتزَمُوا لوازم الأدلَّةِ الجَهليَّةِ الدالَّةِ على منعِ التحيُّز، وجعلُوا إثباتَ العلوِّ ونفي التحيُّز تناقُضاً، فاستعلَنُوا بنفي العلو حينَئذٍ، وصرَّحُوا بحقيقةِ الرُّؤيةِ التي يُثبتُونها.

«والله هُو المسؤولُ أن يَّغفرَ لجميع المُؤمنين ويُصلحَ لهم أمرَ الدُّنيا والآخرةِ والدِّين، إنَّهُ على كُلِّ شيءٍ قديرٌ»[1].

---

(١) انظر تحليل ابن تيمية لنفي الأشعرية العلو وإثباتهم الرؤية في «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٥٣٥-٥٤٣)، وهذا الدعاء ختم به تحليله المذكور.

التناقض الحادي والعشرون

إدخال بعضهم أعمال القلب في الإيمان وإخراجهم أعمال الجوارح

أجمعَ السَّلفُ على أنَّ الإيمان قولٌ وعمَلٌ، وخالفَهُم في ذلك الوعيديَّةُ والمُرجئةُ، ومع أنَّ الفريقينِ على طرفَي نقيضٍ، إلا أنَّهُم اتَّفقُوا على حقيقَةٍ بدعيَّةٍ نتج عنها قولُ كُلِّ طائفةٍ، وهي أنَّ الإيمان شيءٌ واحدٌ لا يتبعَّض.

قال شيخُ الإسلام: «وإنما أوقعَ هؤلاء المُرجئة كُلَّهم ما أوقعَ الخوارجَ والمُعتزلةَ، في ظنِّهم أنَّ الإيمان لا يتبعَّضُ، بل إذا ذهب بعضُهُ ذهب كُلُّه.

أمَّا أئمَّةُ السُّنَّةِ والجماعة فعلى إثبات التَّبعيضِ في الاسم والحُكم، فيكونُ مع الرَّجُل بعضُ الإيمانِ لا كُلُّه، ويُثبَتُ له من حُكم أهل الإيمان وثوابِهم بحسَبِ ما مَعَه، كما يُثبَتُ له من العقَابِ بحسَبِ ما عليهِ، وولايَةُ الله تعالَى بحسَبِ إيمانِ العبدِ وتقواهُ، فيكونُ مع العبدِ من وِّلاية الله تعالى بحسَب ما معهُ من الإيمان والتَّقوَى»[١].

والأشعريَّةُ من جُملة المُرجئَةِ المُخرجين الأعمالَ من الإيمان، قرَّرُوا أنَّ الإيمان شيءٌ واحدٌ هو التَّصديقُ، وظنُّوا أنَّ الوعيدية لا يَبطُل قولُهم بتكفيرِ

---

(١) «شرح العقيدة الأصبهانية» (ص ٦٧١-٦٧٣) -باختصار-.

الفاسق المُرتكبِ للكبيرةِ إلا إذا أخرَجُوا الأعمالَ من الإيمَانِ؛ قال إمامُ الحرمين بعد أن ذكَر القَولَ المَرضيَّ عندَهُ بأنَّ حقيقةَ الإيمانِ هي التَّصدِيقُ: «ثم الغَرَضُ من هذا الفَصلِ أنَّ من مذهبِ أهلِ الحقِّ وصفُ الفاسِق بكونِه مُؤمناً، والدليلُ تسميتُه مُؤمناً من حيثُ اللُّغَةُ أنَّهُ مُصدِّقٌ على التَّحقيقِ»[١].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: رغمَ هذا التَّقريرِ بأنَّ الإيمانَ شيءٌ واحدٌ هو التَّصديقُ، فقد وقعَ في كلام بعضِ الأشعريَّةِ أنَّ أعمالَ القلب كالإذعانِ والخُضُوع تدخلُ في حقيقةِ الإيمانِ، وهذا القولُ يُناقِض القولَ بأنَّ الإيمان شيءٌ واحدٌ هو التَّصديقُ.

قال البيجوري عند قوله:

وفُسِّرَ الإيمانُ بالتصديقِ والنُطقُ فيهِ الخلفُ بالتحقيقِ

قال: «(بالتَّصديق) أي: التَّصديق المعهودِ شرعاً، وهو تصدِيقُ النبيِّ ﷺ في كُلِّ ما جاءَ به، وعُلِم من الدِّين بالضَّرورَة.

والمرادُ بتصديق النبيِّ في ذلك: الإذعانُ لما جاءَ به، والقَبُول لهُ، وليس المُرادُ وقُوعَ نسبةِ الصِّدق إليه في القلبِ من غير إذعانٍ وقَبُول له، حتى يلزمَ الحُكمُ بإيمانِ كثيرٍ من الكُفَّار الذين كانوا يعرِفُون حقيقةَ نبوَّتِه ورسالتِه ﷺ، ومِصداقُ ذلك قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾»[٢].

---

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص ٣٩٧).

(٢) «تحفة المريد على جوهر التوحيد» (ص ٩٠-٩١).

ويلزمُ الأشعريَّةَ من تناقُضِهم هذا أحدُ أمرينِ:

الأول: أن يُدخلوا أعمالَ الجَوارح أيضاً، لأنَّهُم أثبتُوا أنَّ الإيمانَ ليس شيئاً واحِداً بل مُركَّبٌ من التَّصديق وعملِ القلب، فليُركِّبُوه من عملِ الجوارِح أيضاً.

الثاني: أن يُخرجُوا أعمالَ القلب، فيصيرَ مذهبُهم مُطابقاً لمذهب الجَهمِ بن صفوانَ في أنَّ الإيمان هو التَّصديقُ، وهذا القولُ يلزمُ منهُ إيمانُ فرعونَ واليهودِ، وقد كفَّر الإمامُ العلَمُ أبو عبيدُ القاسِمُ بن سلام الجهميةَ بهذا القول، وكذا الإمامُ وكيعُ بنُ الجرَّاح وإمامُ أهل السُّنَّة أحمدُ بن حنبَل رضي الله عنهم.

قال شيخُ الإسلامِ: «إِذَا لَم يُدخِلُوا أَعمَالَ القُلُوبِ فِي الإِيمَانِ لَزِمَهُم قَولُ جَهمٍ، وَإِن أَدخَلُوهَا فِي الإِيمَانِ لَزِمَهُم دُخُولُ أَعمَالِ الجَوَارِحِ أيضًا»[1].

وكذلكَ مِن تناقُضاتِهم في هذه المَسألةِ قولُ الأشعريِّ بجواز الاستِثناء في الإيمانِ الملازمِ لكون الإيمانِ حقيقةً مُركَّبة[2].

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٩٤).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٢٠).





التناقض الثاني والعشرون

قولهم بالحقيقة المركبة للإسلام ومنعهم ذلك في حقيقة الإيمان

تبيَّن لكَ مما مضَى أنَّ سببَ ضلالِ الأشعريَّةِ في حقيقةِ الإيمان، أنَّهُم سلَّمُوا للوعيديَّة القولَ بأنَّ الإيمانَ شيءٌ واحدٌ لا يتبعَّض، ففسَّرُوه بالتَّصدِيق، وقالُوا: الفاسقُ أتى به فهُو إذاً مُؤمن.

لكنَّهُم لما أَتَوا إلى شرحِ حقيقةِ الإسلامِ، فسَّرُوه بمعنىً مُركَّبٍ مُتبعِّضٍ، وهذه مُناقَضَةٌ عجيبةٌ، ينبني عليها من الإلزامَات ما سيأتِي ذكرُه إن شاء الله تعالى.

يقُول القاضي الباقلانِي: «فإن قال قائلٌ: وما الإسلامُ عندَكُم؟ قيل لَهُ: الإسلامُ: الانقيادُ والاستِسلامُ، فكُلُّ طاعةٍ انقادَ العبدُ بها لربِّه واستسلَم فيها لأمرِه فهي إسلامٌ، والإيمانُ خَصلةٌ من خِصَال الإسلامِ، وكُلُّ إيمانٍ إسلامٌ وليس كُلُّ إسلامٍ إيماناً»[1].

فجَعلَ اسمَ الإسلام يشملُ مسمَّياتٍ مُتعدِّدةً، فهو يصدُق على جميعِ الطَّاعاتِ، بينما تجدُهُم فسَّرُوا الإيمانَ بشيءٍ واحدٍ فهو يصدُق على التَّصديقِ

(١) «التمهيد» (ص ٣٤٧).

فقَط.

ومحلُّ التناقُض: أنَّ العلَّةَ التي من أجلِهَا التزَمُوا ذلك القولَ في الإيمانِ، أنَّهُم قالوا: لو كانَ الإيمانُ يصدُق على خصالٍ مُتعدِّدةٍ، لزم زوالُ اسمِ الإيمان بزوالِ خَصلةٍ منها، فيزولُ اسمُ الإيمان عن الفاسِق، ويلزمُ مذهبُ الوعيديَّة.

فيُقالُ لهم: ها أنتُم جعلتُم اسمَ الإسلام يشمَل مُسمَّياتٍ مُتعدِّدةً، ويلزَمُ من هذا بناءً على أصلِكُم الذي أعمَلتُمُوه في تفسيرِكم لحقيقة الإيمانِ، وهُو أنَّ الاسمَ ينتفي بانتفاءِ بعضِ مُسمَّياتِه، أن لا يستحقَّ أحدٌ اسم الإسلامِ إلا إذا أتى بخصالِهِ كُلِّها، فيكونُ الفُسَّاقُ ليسُوا مسلمينَ لأنهَّم تركُوا بعضَ خصالِ الإسلام، مع أنَّهم -عندكم- مؤمنُون كاملُوا الإيمانِ.

قال ابنُ تيميَّةَ: «إخراجُكُم الفُسَّاقَ من اسمِ الإسلام -إن أخرجتُمُوهُم- أعظم شناعَةً من إخراجِهِم من اسم الإيمانِ، فوقعتُم في أعظمِ ما عبتمُوه على المُعتزِلة، فإنَّ الكتابَ والسُّنَّة ينفيانِ عنهُم اسمَ الإيمانِ أعظم مما ينفيان اسمَ الإسلام»[1].

بل يلزمُ أعظمُ من هذا، وهو أن يَكُون كلُّ من ترَك نافلةً من النَّوافِل ليس مُسلماً، لأنَّهُ ترك طاعةً من الطَّاعاتِ.

فإمَّا أن تلتَزِمُوا هذا، وإما أن تُقرُّوا بفسادِ أصلِكُم في حقيقةِ الإيمان، فلا تبقَى لَكُم حُجَّةٌ في منعِكُم دُخول الأعمالِ فيه.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٥٦).

وقد نَبَّه الإمامُ الحافظُ زينُ الدِّين ابنُ رجبٍ الحنبليُّ المتوفى سنة ٧٩٥هـ رحمَهُ الله تعالى إلى هذا التَّنَاقُض في شرحِهِ لحديث ابنِ عُمَر رضي الله عنهما: «**بني الإسلام على خمس**» فقال: «وحديثُ ابنِ عمر يستدلُّ به على أنَّ الاسمَ إذا شمل أشياءَ متعدِّدةً، لم يَلزم زوال الاسم بزوال بعضها، فيبطل بذلك قولُ من قال: إنَّ الإيمانَ لو دخلت فيه الأعمال، للزم أنْ يزولَ بزوالِ عمل مما دخل في مسمَّاه، فإنَّ النَّبيَّ ﷺ جعل هذه الخمسَ دعائمَ الإسلامِ ومبانيه، وفسر بها الإسلام في حديث جبريل، وفي حديث طلحة بن عُبيدالله الذي فيه أنَّ أعرابياً سأل النَّبيَّ ﷺ عنِ الإسلام، ففسَّرهُ له بهذِه الخمس.

ومع هذا فالمخالِفُون في الإيمانِ يقولون : لو زالَ من الإسلامِ خَصلةٌ واحدةٌ، أو أربعُ خصالٍ سوى الشهادتين، لم يخرُج بذلِكَ من الإسلام!»[1].

---

(١) «جامع العلوم والحكم» (١/ ١٥١).

التناقض الثالث والعشرون

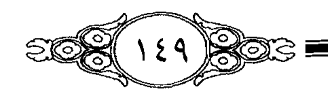
في حقيقة الكفر

الكفرُ خلافُ الإيمانِ، واختلافُ الناس في حقيقةِ الكُفرِ وأحكامِهِ تبعٌ لاختلافهم في حقيقةِ الإيمانِ وأحكامِهِ.

فلمَّا كان الإيمانُ عندَ أهل السنة «قولٌ وعملٌ»، كان الكفرُ عندهم أيضاً «قولٌ وعملٌ»، فكما أنَّ الإنسان يكفرُ إذا كذَّب الرَّسُول، فهو يكفُرُ أيضاً إذا شتَمَه أو سبَّهُ، ويكفرُ إذا قتَلَهُ أو قاتَلَهُ، وكما أنَّ الناس في الإيمانِ متفاضلُونَ فهم في الكُفرِ متفاضِلُون، وكما أنَّ الإيمانَ خصالٌ وشعبٌ، فالكفرُ خصالٌ وشعبٌ، وكما أن الإيمانَ أصلٌ وفرعٌ، فالكفرُ كفران: كفرٌ أكبرُ وكفرٌ أصغرُ.

ولما كانت حقيقةُ الإيمانِ عندَ الأشعريَّةِ على خلافِ مهيعِ أهلِ الحقِّ، كان الكفرُ عندَهُم على خلافِه، فالإيمانُ عندَهُم هو التَّصديقُ أو العلمُ، والكفرُ هو التكذيبُ أو الجهلُ.

قال ابنُ فُورَك في «مُجرَّدِ مقالات الأشعريِّ»: «وكان يزعُم أنَّ الكفرَ هو الجهلُ بالله تعالى، وهو خَصلةٌ واحدةٌ، وهو ضدُّ المعرفة بالله تعالَى، وبالقلبِ يكونُ دون غيرِه من الجوارح، وأنَّ الجهل بالله تعالى بغضٌ له واستكبارٌ عليه واستخفافٌ به وإلحادٌ، وأنَّه شركٌ بالله تعالى، وأن من جحدَ أن يكونَ للعالَمَ مدبِّرٌ أو قال: مدبِّرُه المسيحُ، أو: مدبِّرُه اثنان؛ فذلك اعتقادٌ هو جحود في قلبه،



وهو الجهلُ بالله تعالى وهو الكفرُ به»[1].

وقال القاضي أبُو بكرٍ الباقلانيُّ: «بابُ القولِ في معنى الكفرِ: إن قال قائلٌ: وما الكفرُ عندَكُم؟ قيلَ لهُ: هو ضدُّ الإيمانِ، وهو الجهلُ بالله عزَّ وجلَّ والتكذيبُ به، السائرِ لقلبِ الإنسانِ عن العلمِ به»[2].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: لما كانت حقيقةُ الكُفرِ عندَهُم هكذا، ولم يكُن لهم أن يخالِفُوا أهلَ الإسلامِ في تكفيرِ من أتى بقولٍ أو فعلٍ مخرجٍ من الملَّةِ، كسبِّ الله تعالى وسبِّ رسولِه ﷺ، وقعُوا في تناقُضٍ ظاهر، إذ الكفرُ عندَهُم التكذيبُ وقد أثبتوا الكُفرَ لمن لم ينطبِق عليه هذا الحدُّ.

وقد التزم الأشعريَّةُ لدفع هذا التناقُضِ أن كلَّ من حكمَ الشرعُ عليه بالكفر، فهو دليلٌ على انتفاءِ التَّصديقِ من قلبِه.

نقلَ ابنُ فُورَك عن الأشعريِّ أنَّهُ كان يقولُ: «إنَّ المُنكرَ اختياراً -أي المنكرُ بلسانِه- كافرٌ بكفرٍ في قلبِه، وإنكارهُ دلالةٌ عليه، كما أنَّ الساجدَ للشمس كافرٌ لا لنفسِ سُجُودِه لَها، ولكن سُجودُهُ علامةٌ لكفرٍ في قلبِه، وكذلِك قاتلُ النبيِّ ﷺ، والزاني بحضرتِه، كافرٌ لا بنفسِ القتلِ والزنا، ولكن بكُفرٍ في قلبِه يدلُّ عليه الزنا والقتلُ».

---

(١) «مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» (ص ١٥٤).

(٢) «التمهيد» (ص ٣٤٨).

وكانَ يقولُ: «التعظيمُ لله تعالى والإجلالُ له من شَرطِ الإيمانِ[١]، وكذلك المحبَّةُ والخضوعُ.

---

(١) قال ابن تيمية : «إِنْ قُلْتُمْ: إِنَّهُ ضَمَّ إِلَى مَعْرِفَةِ الْقَلْبِ شُرُوطًا فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ أَوْ الِاسْمِ لَمْ يَكُنْ هَذَا قَوْلَ جَهْمٍ، بَلْ يَكُونُ هَذَا قَوْلَ مَنْ جَعَلَ الْإِيمَانَ كَالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ هُوَ وَإِنْ كَانَ فِي اللُّغَةِ بِمَعْنَى الْقَصْدِ وَالدُّعَاءِ؛ لَكِنَّ الشَّارِعَ ضَمَّ إِلَيْهِ أُمُورًا إِمَّا فِي الْحُكْمِ وَإِمَّا فِي الْحُكْمِ وَالِاسْمِ، وَهَذَا الْقَوْلُ قَدْ سَلَّمَ صَاحِبُهُ أَنَّ حُكْمَ الْإِيمَانِ الْمَذْكُورَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا يَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ تَصْدِيقِ الْقَلْبِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ تِلْكَ الشَّرَائِطِ، وَعَلَى هَذَا فَلَا يُمْكِنُهُ جَعْلُ الْفَاسِقِ مُؤْمِنًا إِلَّا بِدَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ لَا بِمُجَرَّدِ قَوْلِهِ: إِنَّ مَعَهُ تَصْدِيقَ الْقَلْبِ». «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٥٠).

قلت: فهو يشير إلى أن قول أبي الحسن في اشتراط شروط لا يصح الإيمان دون انضمامها، يلزمهم أن لا يكتفوا في الحكم للفاسق بالإيمان بمجرد التصديق بل لا بد للحكم له بذلك من انضمام الشرائط التي لا يصح الإيمان إلا بها.

والأشعرية يجعلون الفاسق مؤمناً لأن الإيمان هو التصديق، والفاسق معه التصديق، قال الجويني في «الإرشاد» (ص ٣٩٧): «ثم الغرض من هذا الفصل أن من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمناً، والدليل تسميتُهُ مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدِّقٌ على التحقيق»، ونقل ابن فورك في «مجرد المقالات» (ص ١٥٦) عن الأشعري قوله: «والفاسق مؤمن مطلقاً لأن الذي كان له مؤمناً في الأول قبل وجود فسقه موجود معه في حال الفسق، فوجب أن يثبت على حكم التسمية له بأنه مؤمن، كما كان قبل حدوث فسقه».

لكن يمكنهم أن يقولوا: هذه الشرائط ملازمة للتصديق، ينتفي التصديق بانتفائها ويثبت بثبوتها، فمهما أثبتنا الإيمان للفاسق لأن معه التصديق، فهذا يتضمن أن تلك الشرائط محققة، وهذا ما التزموه فعلاً، وهو مكابرة ظاهرة كما سترى.

وما يجعلُه شَرطاً في الإيمانِ بالله تَعالى يجعلُه شرطاً في الإيمانِ برسُولِه ﷺ، لأنَّ التَّهاوُنَ بالرَّسُول ﷺ والاستخفافَ به كُفرٌ، كما أنَّ التَّهاوُنَ بأمرِ الله تعالى والاستخفافَ به كُفرٌ»(١).

وقال العضد: «فإن قيل: فشادُّ الزنار ولابسُ الغيار بالاختيار لا يكونُ كافراً؟

قلنا: جعلنا الشيء علامةً للتكذيبِ، فحكَمنَا عليه بذلك»(٢).

أي: هذهِ الأعمالُ علامةٌ على الكُفرِ الذي هو التَّكذيبُ، وإن سُمِّيت كفراً فهو تجوُّزٌ.

وقال الباقلانيُّ بعد كلامِه آنفِ الذِّكرِ: «وليسَ في المعاصي كفرٌ غيرُ ما ذكرناهُ -أي التكذيبُ-، وإن جاز أن يُسمَّى أحياناً ما يُجعلُ علماً على الكفر كفراً، نحو عبادةِ الأفلاكِ والنِّيرانِ واستحلالِ المحرَّمات وقتلِ الأنبياءِ، وما جرى مجرَى ذلك مما وردَ به التوقيفُ وصحَّ الإجماعُ على أنَّهُ لا يقعُ إلا من كافرٍ بالله ومُكذِّبٍ له وجاحدٍ له»(٣).

---

(١) «مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» (ص ١٥٣-١٥٤)، وهناك نص قريب من هذا المعنى نقله عن ابن فورك أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد، كما في «التسعينية» (٢/ ٦٥٤-٦٥٥)، و«مجموع الفتاوى» (كتاب الإيمان الكبير) (٧/ ١٥٠)، ولم أجده في المطبوع من «مجرد مقالات الأشعري».

(٢) «المواقف» (٣/ ٥٤٤).

(٣) «التمهيد» (ص ٣٤٨).

والحقُّ أنَّ ما دفعوا به هذا التناقضَ مكابرةٌ ظاهرةٌ[(١)]، وقد انتبهَ لذلكَ أبو الحسنِ الآمديُّ، فلم يرتضِ تعريفَهُم للكُفرِ بالجهلِ، قالَ: «وأمَّا الكفرُ في اصطلاحِ المُتكلِّمين: فقد اختلفُوا فيه على حسبِ اختلافِهم في الإيمانِ، فمن قال الإيمانُ بالله هو معرفتُه قال: الكفرُ هو الجهلُ بالله تعالى.

وهو غيرُ منعكسٍ على المحدودِ، وشرطُ الحدِّ أن يكون مطَّرداً مُنعكساً حتى لا يكونَ الحدُّ أعمَّ من المحدُود، ولا المحدُودُ أعمَّ من الحدِّ.

وبيانُ أنَّهُ غيرُ مُنعكسٍ: أنَّ جحدَ الرِّسالةِ وسبَّ الرسولِ والسجودَ للصنم وإلقاءَ المُصحف في القاذوراتِ كفرٌ بالإجماعِ، وليسَ هو جهلاً بالله تعالى فإنَّهُ قد يصدُر ذلكَ من العارفِ بالله تعالى والجاهلِ بالدلالة على العلمِ بامتناعِ هذه الأمور، أو مع المعرفةِ بها؛ فلا يكونُ فعلُ هذه الأمُور دالاً على الجهلِ بالله تعالى»[(٢)].

وقال الصفيُّ الهنديُّ: «أمَّا حدُّ الكُفر، فقد قال القاضي أبُو بكرٍ: إنَّهُ الجحدُ بالله تعالى، وفسَّرَهُ تارةً بالجهل وتارةً بأنه يتضمَّنُ الجهل، وهو باطلٌ، لأنَّهُ إن أرادَ به الجهلَ بوجودِهِ لم ينعكِس، وإن أرادَ به الجهلَ بذاتِه أو بصفةٍ من صفاتِه لم يطَّرِد، لأنَّ أصحابَنَا اختلفُوا في كثيرٍ من صفاتِ الله تعالى، ولا شكَّ أن الحقَّ في ذلك واحدٌ، والمخالفُ له يكون جاهلاً بتلكَ الصِّفةِ، فيلزمُنَا تكفيرُ

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ١٤٦-١٤٧).

(٢) «أبكار الأفكار» (٥/ ٢٥).

أصحابنا.

ولا ينعكسُ، لأنَّ العارفَ بالله تعالى وصفاتِهِ إذا أنكر نبوَّةَ النبيِّ ﷺ أو أنكرَ شيئاً منَ القُرآنِ أو من أركانِ الدين فهو كافرٌ.

وأصحُّ ما قيل في حدِّه ما قالَهُ الشيخ الغزاليُّ رحمه الله، وهو تكذيبُ الرسول في شيءٍ ممَّا جاءَ به»[1].

وتعريفُ الغزالي هذا تعقَّبَهُ الآمديُّ أيضاً بقولِه: «وهو باطلٌ بمن ليسَ بمُصدِّقٍ ولا مُكذِّبٍ بشيء مما جاءَ به الرَّسُول فإنَّهُ كافرٌ بالإجماعِ، وليسَ بمكذِّبٍ[2]، ويبطلُ أيضاً بأطفالِ الكُفَّار ومجانينِهِم فإنَّهُم كُفَّارٌ وليسوا بمُصدِّقينَ ولا بُمكذِّبينَ»[3].

فتبين بهذا أنَّ تعريفَهُم الكُفرَ بالجهلِ أو التَّكذيبِ، يناقِضُه تكفيرُهم لمن

(١) «الرسالة التسعينية».

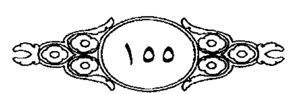
(٢) هذا النوع من أنواع الكفر قد يسمى كفر الإعراض، وقد مثل له ابن القيم في مدارج السالكين بأحد بني عبد ياليل الذين أتاهم النبي ﷺ في الطائف لينصروه، فكان جوابه: «وَالله لَا أُكَلِّمُك أَبَدًا؛ لَئِنْ كُنْتَ رَسُولًا مِنْ الله كَمَا تَقُولُ لَأَنْتَ أَعْظَمُ خَطَرًا مِنْ أَنْ أَرُدَّ عَلَيْك الكَلَامَ، وَلَئِنْ كُنْت تَكْذِبُ عَلَى الله مَا يَنْبَغِي لِي أَنْ أُكَلِّمَك»، وقول ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (١/ ٣٣١) أن أكثر المتكلمين ينكرونه، إن أراد بهم الأشاعرة فهم لا ينكرونه، بل الآمدي يحكي الإجماع على كفر من وقع فيه.

(٣) «أبكار الأفكار» (٥/ ٢٧-٢٨)، وكلام الآمدي في هذا الفصل نقله الكفوي في «الكليات» في مادة (الكفر).



لم ينطَبِق عليه هذا الحدُّ ممن أنكرَ بلسانه وهو مُصدِّقٌ بقلبِه، أو ممَّن أتى بفعلٍ أو قولٍ مُكفِّرٍ وهو مُصدِّقٌ بقلبه، أو ممَّن أعرض فلم يُصدِّق بقلبِه ولم يكذِّب، وأنَّ ما سلَكُوه لدفعِ هذا التَّناقُض مسلكٌ ضعيفٌ، والله أعلم.





التناقض الرابع والعشرون

في نقضهم أصلهم في التكفير

الحكمُ على قولٍ أو فعلٍ أو اعتقادٍ بأنه كفرٌ حكمٌ شرعيٌّ محضٌ، وهذا يتضمَّنُ أمرين:

الأول: أنَّهُ لا مجالَ للعقل فيه، وإن كان العقلُ يمكن أن يُدرِكَ قُبحَ قولٍ أو فعلٍ، بمعنى أن فاعلَه مذمُومٌ معاقبٌ بشرطِهِ، إلا أنَّهُ لا يُدرِكُ تفاصيلَ ذلك العقابِ: هل هو خالدٌ في النار أم يدخلُها ثم يخرجُ بالشفاعة؟ فهذا لا يُدرَكُ إلا بالسَّمعِ.

الثاني: أنَّهُ ليسَ خاضعاً لآراء الرجالِ وأصولِهم التي وضعُوها، سواء سمَّوهَا أصولَ الدينِ أو غيرَ ذلك، بل الكافرُ من كفَّرهُ الله ورسُولُه ﷺ.

ومن نظرَ في أحكام أئمَّةِ السنة على المبتدعةِ يجدُ أنهم لا يحكُمُون عليهم بالكُفرِ إلا حيثُ ثبتَ ذلك من كلامِ الله تعالى وكلامِ نبيِّه ﷺ، كما تقدَّمَ النَّقلُ عن الإمامِ أحمدَ في مسألةِ تكفيرِ من قال بخلقِ القُرآنِ.

وقد خالفَ عامة طوائفِ المبتدعَةِ هذا الأصلَ، إذ يجعلُون وِفاقَ أُصُولهم هو الإيمان، وخلافَهَا هو الكفر، بصرف النظرِ: هل لأصلهم الذي يُكفِّرُون من قال بخلافِه دليلٌ شرعيٌّ أم لا.

فمن ذلك تكفيرُ الرافضة لمن خالفَهُم في أصلِ الإمامةِ، وتكفيرُ الجهميَّةِ

من لَّم يقُل بقولهم في خلقِ القرآن واستحلالُ دمه كما حصلَ زمنَ الفتنةِ، وتكفيرُ المعتزلة من خالفَهُم في أُصُولهِم الخمسةِ.

والأشعريَّةُ وإن كانوا يقولون بأن التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ لا مدخلَ للعقل فيه، فقد نقضَ بعضُ أئمَّتِهم ذلك في أكثرَ من موضعٍ.

أمَّا قولُهم بأنَّ التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ لا مجالَ للعقل فيهِ، فيوضِحُهُ قولُ الغزاليِّ في الاقتصاد: «البابُ الرابعُ: بيانُ من يجبُ تكفيرُهُ من الفرقِ.

اعلم أن للفِرَقِ في هذا مُبالغاتٌ وتعصُّبَاتٌ، فرُبَّما انتهى بعضُ الطوائفِ إلى تكفيرِ كُلِّ فرقةٍ سوى الفرقةِ التي يُعزَى إليها، فإذا أردتَ أن تعرفَ سبيلَ الحقِّ فيه فاعلم قبلَ كُلِّ شيءٍ أنَّ هذه مسألةٌ فقهيَّةٌ، أعني الحُكمَ بتكفيرِ من قال قولاً وتعاطى فعلاً، فإنها تارةً تكونُ معلومةً بأدلَّةٍ سمعيَّةٍ، وتارةً تكونُ مظنونةً بالاجتهادِ، ولا مجال لدليلِ العقل فيها البتَّةَ»[1].

أمَّا مُناقضةُ بعضِ أئمَّتِهم لهذا الأصلِ، فسأذكرُ لهُ ثلاثةَ أمثلةٍ بعونِ الله تعالى.

واعلَم -قبلَ الخوضِ في ذلك- أنَّ التزامَ الأشعريَّةِ بهذه القاعدةِ، وهي أن التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ لا حكمَ فيه إلا لله ورسولِه ﷺ؛ من أصعبِ ما يكُون، ذلك أنَّ التزامَهم بها يقتَضِي أن تُعرَض أصولُ الدِّين عندَ الأشعريَّةِ من ألِفهَا إلى ياءِهَا على الكتابِ والسُّنَّةِ، فما وافقَها أُخِذ به، وما خالفَها رُدَّ، وبعد هذِه

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ١٥٥)، وانظر بقية كلامه هناك.

الغربَلَةِ يُبنَى الحكمُ بالتَّكفيرِ أو التَّبديع على من خالفَ تلك الأُصُول بشرطِه، ومن المعلومِ أنَّ هذه الغربلةَ ستُسقِطُ كثيراً من أصولِ الأشعرية البدعيَّة، وحينها ينهدمُ كثيرٌ مما بنَوه في ما سمَّوه علمَ أصولِ الدين، وهذا لا يَهُونُ عليهم، فلا بُدَّ إذاً من أن يَنقُضُوا هذه القاعدَةَ.

المثالُ الأوَّل: في كلام الجوينيِّ في من جهل صِفَةً من الصِّفات:

قال أبُو المعالي الجُويني في أجوبتِه على أسئلةِ عبدالحقِّ الصِّقلِّيِّ[1]، في جوابِ سؤالِه عمَّن جهلَ صفةً من الصفاتِ: «... إذا نظرَ وجَهِل صفةً من صفاتِ الباري، واعتقدَهَا على خلافِ ما هي عليهِ، فلا يخلُو: إما أن تكون صفةً نفسيَّةً، وإما أن تكونَ صفةً معنويَّةً، فإن كانت الصِّفَةُ التي جَهِلَها صفةً نفسيَّةً، مثلَ أن يعتقِدَ تحيُّزَ الباري -واللهُ جلَّت قدرتُهُ مُنزَّهٌ عنهُ-، فالأصحُّ أنَّ الجهلَ بها يُنافِي المعرفةَ باللهِ.

---

(١) هي أسئلة سألها عبدالحق الصقلي للجويني في مكة لما جاءها حاجاً للمرة الثانية، قال ابن فرحون في «الديباج» (ص ٢٧٥): «ولقي -بمكة إذ ذاك- إمامَ الحرمين أبا المعالي فباحثَهُ عن أشياء، وسأَلَهُ عن مسائلَ أجابه عنها أبو المعالي، هي مشهورة بأيدي الناس»، وهذه الأجوبة معروفة عند المغاربة، أشار إليها القاضي عياض في «الشفا» في إكفار المتأولين (٢/ ٢٧٧) ولم يعرف علي القاري في شرحه من هو عبدالحق المقصود، وأثبتها الونشريسي في «المعيار المعرب» (١١/ ٢٣١-٢٤٨) ووقع فيه خطأ في اسم أبي المعالي إذ سماه عبدالعلي، وقد أطبق المترجمون لأبي المعالي على أن اسمه عبدالملك، وقد ذكر الدكتور عبدالعظيم الديب في مقدمة تحقيقه لكتاب «نهاية المطلب» (ص ٢١٣) أنها مُعدَّة لديه للنشر.

وذلك أن صفةَ النفسِ تدلُّ على عينِ النفسِ، ولا ترجعُ إلى صفةٍ زائدةٍ عليها، فالجاهلُ بها جاهلٌ بالنَّفسِ.

وتقريبُ القول في ذلكَ: أن مُعتَقِدَين إذا اعتقدَ أحدُهُما موجوداً غيرَ مُتحيِّزٍ، واعتقدَ الثاني موجُوداً متحيِّزاً، فمُعتقَدُ أحدهما غيرُ معتقَدِ الآخر، فلا خفاءَ به»[١].

ثم نقلَ بعدَ ذلك عن الباقلانيِّ قولَه: «لا أنفِي صفةَ المعرفةِ عنِ الذي خالفَ في صفةٍ نفسيَّةٍ، ما لم تقم دلالةٌ سمعيَّةٌ على تكفيرِه»[٢]، وهذا القولُ مُطابقٌ لقاعدَتِهم في أنَّ التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ، لكن الجويني جعلَهُ مرجوحاً!

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: إذا كان التكفيرُ حكماً شرعياً فأينَ في الشرع تكفيرُ من أثبتَ التحيُّزَ -لفظاً أو معنى-؟!

بل «هـذا اللفظُ ومعنَـاهُ الذي أرادُوه ليسَ هُـوَ في شيءٍ من كُتُبِ الله المُنزلة من عنـدِه، ولا هُو مأثورٌ عن أحدٍ من أنبياءِ الله ورسُلِه، لا خاتَم المرسلينَ ﷺ ولا غيرِه، ولا هـو أيضاً محفُوظٌ عن أحدٍ من سلفِ الأُمَّةِ وأئمَّتِها أصلاً»[٣].

وأين فرَّق الشَّرعُ بين حُكم جاهلِ الصِّفات النفسيَّة وجاهل الصِّفات

---

(١) «المعيار المعرب» (١١/ ٢٤٤-٢٤٥).

(٢) «المعيار المعرب» (١١/ ٢٤٥).

(٣) «التسعينية» (١/ ١٨٧).

المعنويَّة -لفظاً أو معنىً-؟![1]

فهذا يدلُّكَ على أن الجويني خرمَ قاعدةَ الأشعريَّةِ في أن التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ.

ولذلك لَمَّا لم يكن الشرعُ هو المعيارَ عندهُم في هذه المسألة -أعني حكمَ من جهل شيئاً من الصفات- حصل بينهُم فيها نزاعٌ واضطرابٌ، وهذا شأنُ كلِّ مسألة لا تردُّ إلى الشَّرعِ للفصلِ فيها، بل قال بعضهم: إن كَانَ الجهلُ ببعضِ الصِّفَاتِ كُفراً فإنَّه يلزمُ منه تكفيرُ بعض أئمَّتِهم، لأنَّهم مُختلفون في كثيرٍ من الصفاتِ، فإن كان الجَهلُ بها كُفرَاً كان بعضُهم كُفَّاراً!

وهذا اللازمُ أزعجَ الجويني فحاولَ الانفصالَ عنهُ بكلامٍ خطابيٍّ[2].

ولما رأى الصفيُّ الهندي أن تعريفَ الكُفر بالجهلِ يؤول إلى تكفيرِ بعض

---

(١) قارن تعنُّتَهم هذا بقول شيخ الإسلام: «عامة أهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله -وإن اختلفت اعتقاداتهم في معبودهم وصفاته- إلا من كان مُنافقاً يُظهر الإيمان بلسانه ويبطن الكفر بالرسول فهذا ليس بمؤمن، وكلُّ من أظهر الإسلام ولم يكن مُنافقاً فهو مؤمن له من الإيمان بحسب ما أوتيه من ذلك، وهو ممن يخرج من النار ولو كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر على اختلاف عقائدهم.

ولو كان لا يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ لم تدخل أمته الجنة، فإنهم -أو أكثرهم- لا يستطيعون هذه المعرفة، بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة بحسب إيمانهم ومعرفتهم» «مجموع الفتاوى» (٥/ ٢٥٤-٢٥٥).

(٢) «المعيار المعرب» (١١/ ٢٤٦-٢٤٧).

أئمَّة الأشاعرةِ، عدل عنهُ إلى تعريف الغزاليِّ: أنه تكذيبُ الرسول في شيءٍ ممَّا جاءَ به[١].

وليتهم يلتزِمُون بهذا التعريفِ -بعُجَرِه وبُجَرِه- فلا يُكفِّرُون إلا منَ كذَّب بشيءٍ مما جاء به الرسولُ، ويدَعونَ تكفيرَ الناس وتبديعَهُم وامتحانَهُم لمُجرَّدِ مخالفتِهِم لمقالاتهم!

والمصيبةُ أنَّ هذه المقالاتِ البدعيَّةَ تلقَّاها أتباعٌ مُقلِّدَةٌ مُتعصِّبُون، فنزَّلُوها منزلةَ الدين المنزلِ من ربِّ العالمين، فأخذوا يمتحنُون الناسَ عليها، يكفِّرونَ ويبدِّعُون، يطعنُون ويقدحُون، فجمعوا بين الزيغِ عن الحقِّ وظلمِ الخلق!

وليتهم إذا طُلِبَت منهم المناظرة على مقالاتهم هذه استطاعُوها، بل يخنِسُون ويُبلِسُون، ويسعونَ بالكيدِ والمكرِ للنِّكَايةِ في خُصومِهم، واعتبر ذلك بما جرى لابن تيميَّةَ حين حبسُوه في الجُب من قلعةِ الجبلِ في مصرَ سنةَ ستٍّ وسبعمِئة، لا لشيءٍ إلا لمُخالفتِه لهم في اعتقاداتهم البدعيَّةِ، وكان أولَّ شرطٍ اشترطُوه عليه إذا أراد الخروجَ أن ينفي الجهةَ عن الله والتَّحيُّز[٢]، وهكذا تُجعل

(١) سبق نقل كلامه في الحلقة السابقة.

(٢) وهذا لفظ ما طلبوه منه في ورقة بعثوها إليه: «الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز، وأن لا يقول إن كلام الله حرف وصوت قائم به بل هو معنى قائم بذاته، وأنه سبحانه لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية، ونطلب منه أن لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولا يكتب بها إلى البلاد، ولا في الفتاوى المتعلقة بها»، وقد أجابهم ابن تيمية عن ورقتهم هذه بكتابه المعروف بالتسعينية وهو مطبوع قي ثلاثة مجلدات، أما نفي =

المقالاتُ البدعيَّةُ محنةً يضطهَدُ من خالَفَها!

وأنقُلُ من جوابِ ابنِ تيمية عليهم ما بين فيه زيغَهُم عن تحكيمِ شرعِ الله، وأن طريقتَهُم في ذلك طريقةُ أشكالِهم من المُبتدعةِ، قال رحمه الله: «ليسَ لأحدٍ من الناسِ أن يُلزمَ الناسَ ويوجبَ عليهم إلا ما أوجبَهُ الله ورسُولُه، ولا يحظرَ عليهِم إلا مَا حظرَهُ الله ورسُولُه، فمن أوجَبَ ما لم يوجِبْهُ اللهُ ورسولُه وحرَّمَ ما لم يُحرِّمْهُ الله ورسُولُه فقد شرَعَ من الدِّينِ ما لم يأذن بِهِ اللهُ، وهو مُضاهٍ لما ذمَّهُ الله في كتابِه من حالِ المشركين وأهلِ الكتابِ الذين اتَّخذُوا ديناً لم يأمرْهُم الله بِهِ، وحرَّمُوا ما لم يُحرِّمهُ الله عليهِم، وقد بيَّن ذلك في سورة الأنعامِ والأعرافِ وبراءة وغيرهنَّ من السور، ولهذا كانَ من شعارِ أهل البدع إحداثُ قولٍ أو فعلٍ وإلزامُ الناس به، وإكراهُهُم عليه والموالاةُ عليه والمعاداةُ على تركِه، كما ابتدعتِ الخوارجُ رأيَها وألزمتِ الناس به ووالتْ وعادَتْ عليه، وابتدعَتِ الرَّافضَةُ رأيَها وألزمتِ النَّاسَ به ووالتْ وعادَتْ عليه، وابتدعتِ الجهميَّةُ رأيَها وألزمتِ النَّاس به ووالتْ وعادَت عليهِ؛ لَمَّا كانت لهم قُوَّةٌ في دولةِ الخلفاء الثلاثةِ الذين امتُحن في زمنِهم الأئمَّةُ لتوافِقَهُم على رأي جهمٍ الذي مبدؤُه أنَّ

=

التحيز والجهةِ فأجاب عنه من ثلاثة عشر وجهاً (١/ ١٨٧-٢٢٧)، ولم يبسط القول في هذه المسألة كما بسطها في مسألة الكلام النفسي، والسبب في ذلك أنه كان قد كتب في هذه المسألة بالتفصيل في رده على الرازي المسمى بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، فاكتفى بالإحالة إليه.

القُرآنَ مخلوقٌ، وعاقبُوا من لم يوافِقْهُم على ذلِك.

ومن المعلومِ أن هذا من المُنكراتِ المُحرَّمةِ بالعلمِ الضروريِّ من دينِ المسلمينَ، فإنَّ العقابَ لا يجوزُ أن يَكُون إلا على تركِ واجبٍ أو فعلِ مُحرَّمٍ، ولا يجوزُ إكراهُ أحدٍ إلا على ذلك، والإيجابُ والتحريمُ ليس إلا لله ولرسُولِه، فمن عاقب على فعلٍ أو تركٍ بغير أمرِ الله ورسُولِه وشرَّع ذلك ديناً فقد جعلَ لله نِدّاً ولرسُولِه نظيراً، بمنزلةِ المشركين الذين جعلُوا لله أندَاداً، أو بمنزلة المرتدِّين الذين آمنُوا بمسيلمةَ الكذَّاب، وهو ممن قيلَ فيه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

وإذا كان كذلك فقولُ القائل: المطلوبُ من فلانٍ أن يَّعتقدَ كذا وكذا، وأن لا يتعرَّض لكذا وكذا، إيجابٌ عليهِ لهذا الاعتقادِ وتحريمٌ عليهِ لهذا الفعلِ، وإذا كانوا لا يرون خروجَهُ من السِّجنِ إلا بالموافقةِ على ذلك فقد استحلُّوا عقوبَتَهُ وحبسَهُ حتى يطيعَهُم في ذلك، فإذا لم يكُن ما أَمرُوا به قد أمرَ الله به ورسولُه، وما نَهَوا عنهُ قد نهى الله عنهُ ورسولُه، كانُوا بمنزلةِ من ذُكِر من الخوارجِ والرَّوافِض والجهميَّةِ المُشابهينَ للمشركينَ والمرتدينَ، ومعلومٌ أنَّ هذا الذي قالُوه لا يوجدُ في كلامِ الله ورسولِهِ بحالٍ، وهم أيضاً لم يبيِّنُوا أنَّهُ يوجدُ في كلامِ الله ورسُولِه، فلو كان هذا موجُوداً في كلامِ الله ورسُولِه لكان عليهم بيانُ ذلِك، لأنَّ العُقُوبات لا تجوزُ إلا بعد إقامَةِ الحُجَّةِ كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥] فإذا لم يُقيموا حُجَّةَ الله التي

يُعاقَبُ من خالَفَها بل لا يُوجَدُ ما ذكرُوه في حُجَّة الله، وقد نَهوا عن تبليغِ حُجَّة الله ورَسُوله، كان هذا من أعظمِ الأُمُور مماثلةً لما ذُكِر من حالِ الخوارِج المارِقِين المُضاهين للمُشرِكين والمُرتدِّين والمُنافقين»[١].

المثالُ الثَّاني: في كلامِ الآمديِّ في أنَّ أخبارَ الآحاد لا يُحتَجُّ بها في التَّكفير:

وممن خرم هذه القاعدةَ أيضاً: أبو الحسنِ الآمديُّ، وتبعه عضدُ الدين الإيجيُّ، ذلك أَنَّهُ ذكر في صددِ مناقشته لمن كفَّرَ المعتزلة قولَه ﷺ: «**القدريَّةُ مجوسُ هذه الأُمَّة**»، وأجابَ عنه بأَنَّه خبرُ واحدٍ لا يُثبتُ التكفيرَ، وذكر حديثاً آخر وهو ما رُوي عن النبيِّ ﷺ أنَّه قالَ: «من **قالَ القرآنُ مخلوقٌ فهُو كافر**»، وأجابَ عنه بنفسِ الجواب، وكذلك ذكرَ في حُجَّةِ من كفَّر الرَّافِضَةَ قولَه: «**من قال لأخيهِ يا كافرُ فقد باء به أحدُهما**»، وأجابَ عنهُ بنفسِ الجوابِ أيضاً[٢].

ووجه نقضِه لتلكَ القاعدةِ، أنَّه إذا كانَ التَّكفيرُ حُكماً شرعيّاً عندكُم، ومسألةً فقهيَّةً، فلماذا لا يعتدُّ فيها بأخبارِ الآحادَ وقد قرَّرتُم في أُصُول الفقهِ حُجيَّة آخبارِ الآحاد في مثلِ هذا؟!

وحقيقةُ الأمرِ أنَّ هؤلاء المتكلمين لَـمَّا رسخ في نُفُوسهم بُغضُ أخبارِ الآحادِ والنُّفرة منها، صارت هذِه الكلمةُ: «خبرُ آحادٍ لا يُحتَجُّ به» تخرُج منهم بسببٍ وبدُون سببٍ!

---

(١) «التسعينية» (١/ ١٧٥-١٨٢).

(٢) «أبكار الأفكار» (٥/ ١٠٠، ١٠١، ١٠٢).

ثُمَّ إنَّ الأحاديثَ التي ذكرها مُتفاوتَةٌ في درجاتِها، فالثَّالثُ منها في الصَّحيحين وغيرهما، والأوَّلُ في السنن، والثاني موضوعٌ، ثم أجابَ عن الجميع بجواب واحد![1]

ومِنَ العجيبِ أنَّ الإيجيَّ مع أنه متابعٌ للآمديِّ في كثيرٍ مما ذكره في مقصدِ التكفيرِ، فإنَّهُ لَمَّا ذكرَ هذا الحديث الموضوعَ في حجة من يُكفِّرُ المعتزلة، أضافَ من عنده تصحيحَ هذا الحديث، فقال: «وفي الحديث الصحيح: من قال القرآن مخلوق فهو كافر»[2]، ولا أدري من أينَ جاءَ بالتَّصحيح، فلا الآمديُّ الذي تابعَهُ صحَّحهُ، ولا الصَّنعةُ صنعَتُه حتَّى يصحِّحَ ويضعِّفَ من عندِه!

المثالُ الثَّالثُ: كلامُ السَّنُوسيِّ في أُصُول الكُفرِ والبِدَع:

وقالَ الشيخُ أبو عبدالله محمَّدُ بن يوسف السَّنُوسيُّ صاحبُ الكُبرى

---

(١) ومما وقفت عليه مما يدل على جهله بعلم الحديث وعدم تمييزه بين درجاته، أنه عندما تعرض لمسألة حجية إجماع الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم في «إحكام الأحكام» (١/ ٣٥٧) ذكر في حجة من قال بحجية إجماعهم قوله ﷺ: «اقتَدُوا بِاللَّذَينِ مِن بَعدِى أَبِى بَكرٍ وَعُمَرَ»، وهو حديث حسن، أخرجه أحمد والترمذي وغيرهما، فعارضه بحديث موضوع وهو: (أصحابي كالنجوم)، ثم قال: «ليسَ العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر»!!

(٢) «المواقف» (٣/ ٥٦١)، وهذه العبارة متواترة عن السلف، وقد أجابا عن الاستدلال بها بأن المراد بالمخلوق المكذوب، وهذا غلط ظاهر وجواب سخيف لا يقوله من عرَفَ حقيقة كلام السلف في المسألة، ونكتة الأمر أن ما سماه المعتزلة والجهمية مخلوقاً يتفق الأشعرية معهم على خلقه، ولذلك لا يمكنهم تكفيرهم، انظر «التسعينية» (٢/ ٦٨٦-٦٨٧).

والوُسطَى والصُّغرَى وصُغرى الصُّغرَى وصُغرى صُغرى الصُّغرى: «أصولُ الكُفرِ والبدع سبعةٌ: الإيجابُ الذاتيُّ: وهو إسنادُ الكائناتِ إلى الله تعالى على سبيلِ التعليل أو الطبعِ من غيرِ اختيار، والتَّحسينُ العقليُّ: وهو كونُ أفعالِ الله تعالى وأحكامِه موقوفةً عقلاً على الأغراضِ وهي جلبُ المصالحِ ودرءُ المفاسدِ، والتَّقليدُ الرديءُ: وهو مُتابعةُ الغيرِ لأجلِ الحَميَّةِ والتَّعصُّبِ من غير طلبٍ للحقِّ، والرَّبطُ العاديُّ: وهو إثباتُ التَّلازُمِ بين أمرٍ وأمرٍ وجوداً وعدماً بواسطَةِ التكرُّرِ، والجهلُ المُركَّبُ: وهو أن يَّجهَلَ الحقَّ ويجهلَ جهلَهُ بهِ، والتَّمسُّكُ في عقائدِ الإيمانِ بمُجرَّدِ ظواهرِ الكتابِ والسُّنَّةِ من غيرِ تفصيلٍ بين ما يستحيلُ وما لا يستحيلُ، والجهلُ بالقواعِد العقليَّةِ التي هي العلمُ بوجُوبِ الواجباتِ وجوازِ الجائزاتِ واستحالَةِ المُستحيلاتِ، وباللِّسانِ العربيِّ الذي هو علمُ اللُّغةِ والإعرابِ والبيانِ»[1].

وفي ما ذكره وقفاتٌ لا بُدَّ منها:

الوقفة الأولى: أنَّ هذه الأصولَ السَّبعةَ التي ذكرَها ليسَت من جنسٍ واحدٍ، بل منها ما هُو مقالاتٌ قالت بها بعضُ الفِرَقِ، وهي القولُ بالإيجابِ الذاتيِّ والتَّحسينِ العقليِّ والرَّبط العاديِّ، ومنها أسبابٌ نفسيَّةٌ أو اجتماعيَّة أو (بيئيَّة) للكُفرِ والبدَعِ وهي التقليدُ الرديءُ والجهلُ المُركَّبُ، فلا يصلحُ أن يُّجعَل ما هو من الجنسِ الأول قسيماً لما هو من غيرِ جنسِه.

---

(١) «شرح المقدمات» ص(١١١).

الثانية: أَنَّهُ قال في الشَّرحِ: «يعني أنَّ اعتقادَ واحدٍ من هذه الأُمُورِ قد ينشأُ عنه كفرٌ مُجمعٌ عليه، وقد تنشأُ عنه بدعةٌ يُختلفُ في كُفرِ صاحبِها»[1]، وهذا يدلُّك أنَّ ما ذكرَهُ ليس كُفراً أو بدعةً في نفسِه، وإنَّما هو سببٌ لكُفرٍ أو بدعةٍ، وهذا ينبغي التنبُّه إليهِ.

الثالثة -وهي المقصَد-: أنَّهُ خرَم بذكرِه بعضَ الأصول قاعدَتَهم في أنَّ التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ، وذلك في جعلِهِ القولَ بالتَّحسين العقليِّ والرَّبطِ العاديِّ والأخذَ بظواهرِ الكتابِ والسُّنَّةِ من أُصُول الكُفرِ والبِدَع!

أمَّا الأوَّلُ فقد بيَّنَه بقولِه: «وهو كونُ أفعالِ الله تعالى وأحكامِه موقوفةً عقلاً على الأغراضِ، وهي جلبُ المصالِح ودرءُ المفاسِد»، والغرضُ لفظٌ يريدُ به الأشعريَّةُ نفيَ حكمةِ الله تعالى عن أفعالِه، وهذه المسألةُ راجعةٌ إلى نفيهم الأفعالَ الاختياريَّة.

فمن أين له من كتابٍ أو سُنةٍ -وهما طافحانِ بإثبات العللِ والحِكَم لأفعالِ الله تعالى- أنَّ التحسينَ العقليَّ أصلٌ من أصولِ الكفرِ والبدع؟!

بل لو قُلِبَ ذلكَ عليهم وقيلَ إن نفيَهُم للتحسين العقلي والحكمةِ والتعليلِ أوقعَهُم في بدعٍ خطيرةٍ، كتجويزِهم التسويةَ بين المؤمنين والكافرين في الجزاءِ على الله الحكيمِ العادلِ القائلِ: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥-٣٦] وغيرِ ذلِك؛ لما كان ذلِك بعيداً.

---

(١) «شرح المقدمات» (ص ١١١).

أما الثاني وهُو الربطُ العاديُّ، وعرَّفه بقوله: «إثباتُ التلازمِ بين أمرٍ وأمرٍ وجوداً وعدماً بواسطَةِ التكرُّرِ»، فهذِه المسألةُ فرعٌ عن قولِ الأشعريَّةِ في الأسبابِ والطبائع، إذ نفَوا تأثيرها بحُجَّة أن ذلِك معنى توحيدِ الله تعالى في أفعاله، كما قال الشيخ أحمدُ الدَّردِير في ذكره لصِفَاتِ الله تعالى في خَريدَتِه:

... ... وحدانيـــــــــةْ	في الــــذَّاتِ أو صِـــفَاتِهِ العليَّـــةْ
والفِعـــــلِ، فالتـــأثيرُ لـــيسَ إلا	للواحِـــدِ القَهَّـــار جـــلَّ وعَـــلا
ومـــن يَقُـــل بـــالطَّبعِ أو بالعلَّـــةْ	فـــذاكَ كُفـــرٌ عنـــد أهـــلِ المِلَّـــةْ
ومَـــن يَقُـــل بِـــالقُوَّةِ المُودَعَـــةِ	فَـــذَاكَ بِـــدْعِيٌّ فـــلا تَلتَفِـــتِ

قال في الشرح: «يعني أنَّهُ تعَالى مُتَّصفٌ بوحدانيَّةِ الأفعالِ، فليس ثمَّ مَن له فعلٌ من الأفعال سِوَاهُ تعالَى، إذ كُلُّ ما سِوَاهُ عاجزٌ لا تأثيرَ له في شيءٍ من الأشياء.

فلا تأثيرَ للنار في الإحراقِ، ولا للطَّعامِ في الشَّبَعِ ولا للماء في الرّيِّ، ولا في إنباتِ الزَّرعِ، ولا للكواكبِ في إنضَاجِ الفواكِه وغيرِهَا، ولا للأفلاكِ في شيءٍ من الأشياء، ولا للسِّكِّين في القطعِ، ولا لشيءٍ في دفع حَرٍّ أو بردٍ أو جلبِهِمَا وغيرِ ذلك، لا بالطَّبعِ ولا بالعلَّةِ ولا بقُوَّةٍ أودَعَهَا اللهُ فِيها، بل التأثيرُ في ذلك كُلِّهُ لله تعالى وحدَهُ، بمحضِ اختيارِهِ عند وُجُودِ هذه الأشيَاءِ»[1].

وهم لم يأتُوا على قولِهِم في تكفيرِ أو تبدِيع من قالَ بأنَّ الأسبابَ تؤثِّر

(١) «شرح الخريدة البهية» (ص ٢٤-٢٦).



لكن دون استقلالٍ بدليلٍ نقليٍّ، فنقضُوا ما زعمُوه من أنَّ التَّكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ، وشبهتُهم في ذلِك أنَّ إثباتَ التأثيرِ يلزمُ منه الشِّركُ، وهي شبهةٌ واهيَةٌ.

قالَ ابنُ القيم: «وأما الوقوفُ مع الأسباب واعتقادُ تأثيرها فلا نعلمُ من أتباعِ الرُّسُلِ من قال: إنَّهَا مستقلَّةٌ بأنفُسِها، حتى يُحتاجَ إلى نفي هذا المَذهب!

فلا تكُن ممن غلُظَ حجابُه وكثف طبعُه فيقولُ: لا نقفُ معها وقوفَ من يعتقدُ أنها مُستقلَّةً بالإحداث والتأثير، وأنها أربابٌ من دون الله، فإن وجدت أحداً يزعُم ذلك، ويظُنُّ أنَّها أربابٌ وآلهة مع الله مستقلَّةٌ بالإيجادِ، أو أنَّهَا عونٌ لله يحتاجُ في فعله إليها، أو إنها شركاءُ له، فشأنُكَ به فمزِّق أديمَهُ، وتقرَّب إلى الله بعداوته ما استطعت، وإلا فما هذا النَّفيُ لما أثبتَهُ الله، والإلغاءُ لما اعتبره، والإهدار لما حقَّقَه، والحطُّ والوضعُ لما نصبَه، والمحوُ لما كتبَه، والعزلُ لما ولاه؟!

فإن زعمت أنَّك تعزلُها عن رُّتبَةِ الإلهيَّة؛ فسبحان الله! من ولاها هذه الرُّتبةَ حتى تجعل سعيك في عزلِها عنها؟!»[1].

والحقُّ أنَّ ما قالُوه هنا يلزمُ منهُ تبديعُ بعضِ أئمتهم، وقد أوردَ الدَّردير هذا الإيرادَ في شرحِه فقالَ: «فإن قلتَ: إنَّ بعضَ أهلِ السُّنَّةِ قال بالتأثير بواسطة القُوَّة، ورجَّحه الإمامُ الغزالي والإمامُ السبكي كما نقلَهُ السُّيوطيُّ، فكيف يكونُ القائلُ به بدعيّاً وفي كُفرِه قولان؟

---

(١) «مدارج السالكين» (٣/ ٤٠٢)، (٣/ ٤٠٨).

قلتُ: معنى القولِ بالتأثيرِ بالقوَّةِ عند بعضِ أئمَّتِنا: أنَّ الله تعالى هُو المُؤثِّرُ والفاعلُ بسببِ تلك القوَّةِ التي خلقَها الله تعالى في تلكَ الأشياءِ، فالتأثيرُ عندَهُ لله وحدَه، وإن كان بواسطةِ تلك القوة، وأما القدريَّةُ فينسِبُون التأثيرَ لتلك الأشياءِ بواسطة القُوَّةِ، ففرقٌ بين الاعتقادين، ومع ذلك فالراجح الأول، وهو أن التأثير لهُ وحدَه عندها لا بها»[١].

قلتُ: المعنى الذي ذكرَهُ عن أئمَّتِهم هؤلاءِ هو المعنى الذي حكمَ السَّنوسيُّ بتبديعِ قائله في البدَع التي ذكر أنها نشأت عن القول بالربطِ العادي، ولم يقل: إن هؤلاء المبتدعةَ -في زعمِه- ينسِبُون التأثيرَ لتلكَ الأشياء بواسطَةِ القوة، بل صرَّح بأنَّ من قالَ أنَّ الله تعالَى خلقَ فيها قُوَّةً مُؤثِّرةً، ولو نزعَهَا منها لم تُؤثِّر: مبتدعٌ ضالٌّ فاسقٌ مختَلفٌ في كُفرِه، وهو عينُ ما نقلَهُ الدَّرديرُ عن هؤلاءِ الأئمَّةِ من الأشعريَّةِ.

قال: «ونشأَ عنهُ -أي عن القولِ بالرَّبطِ العادي- بدعةٌ مُختَلفٌ في كُفر صاحبِها، كبدعَةِ من اعتقدَ حُدوثَ الأسبابِ العاديَّةِ بجعلِ الله تعالى فيها قُوَّةً لذلِك ولو شاء لم تُؤثِّر»[٢]

وقال: «ومن الناس من يعتقُد حدوثَ الأسبابِ وتأثيرَها في ما قارنها، لكن ليس من طبائِعِها، وإنما هو بخلقِ الله تعالى فيها قُوَّةً مؤثرة، ولو نزَعَها

---

(١) «شرح الخريدة البهية» (ص٢٦-٢٧).

(٢) «شرح المقدمات» (ص١١٠).



منها لم تُؤثِّر، فهؤلاء مُبتدعةٌ ضُلالٌ فُسَّاق، وفي كُفرِهم من الخلافِ ما سبَق»[(١)].

وليس لهذا الخبطِ سببٌ إلا أنَّهُم يخترِعُون أُصُولاً من عندِهم ثم يَحكُمُونَ على من خالَفَها بأحكامٍ من عندِهم، فليسَ غريباً أن يَّحكُمَ كُلُّ واحدٍ منهُما بحُكمٍ، لأنَّه ليس ثمَّة فيصَلٌ يفصلُ بينَهُما ولا مرجِعٌ يصدُر عنه كلاهُمَا.

أما جعلُه: «التَّمسُّكَ في عقائدِ الإيمانِ بمُجرَّدِ ظواهرِ الكتابِ والسُّنَّةِ من غير تفصيلٍ بين ما يستحيلُ وما لا يستحيلُ»، من أُصُولِ الكُفرِ والبدَعِ، فلم يناقِض به قولَ الأشعريَّةِ: إن التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ فحسب، بل أتى بشناعةٍ عظيمةٍ لا أجد لردِّها أحسنَ من كلامِ العلامَةِ مُحمَّدٍ الأمينِ الشنقيطيِّ رحمه الله تعالى، حين تعقَّبَ الصَّاوي الذي قلَّدَ السنوسيَّ وذكرَ هذا الأصلَ في أُصُول الكُفرِ في حاشيتِه على تفسيرِ الجلالينِ.

قال الشنقيطيُّ: «والحقُّ الذي لا شكَّ فيه أنَّ هذا القولَ لا يقولُه عالمٌ ولا مُتعلِّمٌ ؛ لأنَّ ظواهرَ الكتابِ والسُّنَّةِ هي نورُ الله الذي أنزلَهُ على رسولِه ﷺ ليُستضاءَ به في أرضِه وتُقامَ بِهِ حدودُه، وتُنفَّذَ به أوامرُه، ويُنصَفَ به بين عبادِه في أرضِه.

والنُّصوصُ القطعيَّةُ التي لا احتمالَ فيها قليلةٌ جدَّاً، لا يكادُ يُوجدُ منها إلا أمثلةٌ قليلةٌ جدَّاً، كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ

(١) «شرح المقدمات» (ص ١١٥).

﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

والغالبُ الذي هو الأكثرُ هو كونُ نُصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ ظواهر.

وقد أجمع جميعُ المسلمين على أنَّ العمل بالظاهر واجبٌ حتى يردَ دليلٌ شرعيٌّ صارفٌ عنه إلى المُحتَمَل المرجُوح، وعلى هذا كلُّ من تكلَّمَ في الأصُول.

فتنفيرُ الناس وإبعادُها عن كتابِ الله وسُنَّةِ رسُولِه ﷺ بدعوى أنَّ الأخذ بظواهِرِهما من أُصُول الكُفرِ هو من أشنعِ الباطِل وأعظمِه كما ترَى.

وأُصُول الكفرِ يجبُ على كُلِّ مُسلمٍ أن يَحذرَ منها كُلَّ الحذرِ، ويتباعد منها كُلَّ التباعُد ويتجنَّبَ أسبابها كُلَّ الاجتنابِ، فيلزمُ على هذا القولِ المُنكر الشَّنيع وجوبُ التَّباعُد من الأخذِ بظواهِر الوحي.

وهذا -كما ترى-.

وبما ذكرنا يتبيَّنُ أنَّ من أعظمِ أسباب الضَّلال ادِّعاءُ أنَّ ظواهرَ الكتابِ والسُّنَّةِ دالَّةٌ على معانٍ قبيحةٍ ليست بلائقةٍ.

والواقعُ في نفس الأمر بُعدُها وبراءتُها من ذلِك.

ولأجلِ هذه البليَّةِ العُظمى والطَّامَّةِ الكُبرى زعمَ كثيرٌ من النُّظَّارِ الذين عندَهُم فهمٌ أنَّ ظواهرَ آياتِ الصِّفاتِ وأحاديثَها غيرُ لائقةٍ بالله، لأنَّ ظواهرَها المتبادِرَةَ منها هُو تشبيه صِفات الله بصفاتِ خلقِه، وعقد ذلك المقري في إضاءته في قولِه:

والـــنصُّ إن أوهـــم غـــيرَ اللائـــقِ   بـــــالله كالتَّـــــشبيهِ بـــــالخلائقِ
فاصرفـــهُ عـــن ظـــاهرِه إجماعـــا   واقطـــع عـــن المُمتنِـــع الأطماعـــا[1]

وهذه الدَّعوى الباطلة من أعظمِ الافتراءِ على آياتِ الله تعالى، وأحاديثِ رسولِه ﷺ.

والواقع في نفسِ الأمر أنَّ ظواهرَ آياتِ الصِّفاتِ وأحاديثِها المتبادرة منها -لكل مُسلمٍ راجع عقلَه- هي مخالفةُ صفاتِ الله لصفاتِ خلقِه»[2].

الخامسة: أن بعضَ الأصولِ التي ذكرَهَا أصولٌ صحيحةٌ، وهي من أُصولِ الكفر والبدع، وهي أربعة: الجهلُ المُركَّبُ، والتقليدُ الرديءُ، والجهلُ بالقواعدِ العقليَّةِ، والجهلُ باللِّسَانِ العربيِّ.

لكِن للأشعريَّةِ من كُلِّ واحدٍ من هذه الأصول حظٌّ ونصيبٌ، فهي من أصول بدَعِهم حقاً!

أما الجهلُ المُركَّبُ، فهو موجودٌ فيهِم، ومن أمثلته جهلُ كبار أئمَّتِهم بالسُّنَن والآثار، ومن هذا شأنُهُ لا يصلح أن يُقلَّدَ ويؤتمَّ به في مسألةٍ فرعيَّةٍ فكيف يُقلَّدُ في أصلِ الدِّين!

---

(١) «رائحة الجنة شرح إضاءة الدُّجُنَّة» (ص ١٥١).

(٢) «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» (٧/ ٤٧٢-٤٧٤)، ويلزم مراجعة كلام الشيخ بتمامه في رده على هذه المقالة فهو كاف شاف، وللشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي رحمه الله رسالة في رد هذه المقالة اسمها: «تنزيه السنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلالة والكفران» اعتمد فيها أيضاً على كلام العلامة الشنقيطي.

ومن النماذج على ذلك قولُ الجوينيِّ في ردِّه على الإمامِ أبي بكر الآجريِّ رحمه الله تعالى: «أئمَّةُ السنَّةِ وأحبارُ الأُمة بعد صحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم، لم يودع أحد منهم كتابه الأخبار المتشابهات فلم يورد مالك -رضي الله عنه- في الموطأ منها شيئاً مما أورده الآجريُّ وأمثالُه، وكذلِكَ الشَّافعيُّ وأبو حنيفةَ وسفيانُ والليثُ والثَّوريُّ ولم يُفتوا بنقل المُشكلات.

و[نبَغت][1] ناشئةٌ ضرَوا بنقلِ المُشكلاتِ وتدوين المُتشابِهاتِ، وتبويبِ أبوابٍ ورسمِ تراجمَ على ترتيبِ فطرةِ المخلُوقاتِ، ورسمُوا باباً في ضحكِ البارِي، وباباً في نزولِه وانتقالِه وعروجِه ودخولِه وخروجِه، وباباً في إثبات الأضراسِ، وباباً في خلق الله آدمَ على صورة الرحمنِ، وباباً في إثباتِ القدَمِ والشعر القطط، وباباً في إثبات الأصواتِ والنَّغماتِ، تعالى الله عن قولِ الزائغينَ.

وليس يتعمَّدُ جمع هذه الأبوابِ وتمهيدَ هذه الأنسابِ إلا مُشبِّهٌ على التحقيق أو متلاعبٌ زنديق»[2].

وكلامُه هذا يدلُّ على جهلٍ مُركَّبٍ بالسنن والآثارِ، وجهلٍ مُركَّب بأئمة السنن والآثار، نتج عنه هذا التحاملُ، وقد تعقَّب ابنُ تيمية كلامه هذا من خمسة عشر وجهاً فراجعهُ[3].

---

(١) في المطبوع: «وسعت»، والتصحيح من «التسعينية» (٢/ ٩٠١).

(٢) «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» للقرطبي (٢/ ٢٠١-٢٠٢).

(٣) انظر «التسعينية»: (٣/ ٩٠٢ وما بعدها).

ومن أئمَّةِ الأشعريَّةِ من جهلُهُ بعلمِ الحديث جهلٌ بسيطٌ، فهو يجهلُ ويعلمُ أَنَّهُ يجهلُ، كالغزاليِّ الذي صرح بأن بضاعته في الحديث مزجاة[1].

أما التقليدُ الرديء فكثيرٌ منهم واقعٌ فيه، بل لو قيلَ إنَّ المُتأخرينَ من الأشعريَّةِ أساطينُ ذلك وأئمَّتُه لما كان بعيدًا، حتى إنَّهُم يقلِّدُونَ في ما لا يصحُّ التقليدُ فيه، ويعتمدُون كلامَ أئمتهم في تصويرِ مذاهب خُصُومِهم كأَنَّهُ كلامٌ منزلٌ من السَّماءِ، وقد صدق الشيخ المقبلي في وصفهم حين قال فيهم: «وهُم في كل المذاهب يجعلُون نقلَ أسلافهم حُجَّةً على خَصمِهِم في أَنَّهُ يقولُ القولَ مع أنه يتبرَّأ مِنهُ، وهو مثلُ ما يُقالُ في الحِمصِيَّاتِ: شَهِدَ عليك من هُوَ أعدَلُ منكَ!»[2].

وقالَ فيهمُ العلامة مُحَمَّد الطَّاهر بنُ عاشور: «وألزمُوا الناس بالتقليدِ في الدليل كما يُقلِّدون في المدلول»[3]، وهذا كلامُ خبيرٍ بحالِهِم.

أما الجهلُ بالقواعدِ العقليَّةِ، فهم وإن كانوا يدَّعون أنَّهم أهلُ الحقِّ والتحقيقِ وأربابُ المعقول وأئمَّةُ النظر وفرسانُ الكلام، فهم كثيرُو التناقض، وما أرقمه هنا ليسَ إلا أمثلةً على ذلكَ.

قال ابنُ عاشور في أسباب تأخُّر علم الكلامِ: «ثالثُها: قولُ ما لا يُعقَل

---

(١) وذلك في آخر رسالته «قانون التأويل» (ص ٣٠).

(٢) «العلم الشامخ» (ص ١٦٣).

(٣) «أليس الصبح بقريب» (ص ١٨٢).

واعتقادُه، وعندَهم أن ذلك من محاسنِ الإيمان، ورُبَّما جعلُوه من معنى قولِه تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٣] فمن ذلك قولُهم: إنَّ السَّمع يتعلَّقُ بالمُبصرات، فهو بظاهرِه فاسدٌ إلا أن يُصرِّحوا بأنه كنايةٌ عن العلمِ، وأنَّ الكلامَ بلا حرفٍ مع أنَّهُ كلامٌ، وأن رُؤيتَنَا الله في الآخرة بالعينِ لكن بلا جهةٍ ولا كيفٍ، وكذلِكَ تقريرُهم في الكسبِ»[1].

أما الجهلُ باللِّسانِ العربيِّ فهو موجودٌ فيهم أيضاً، ومن ذلك مفهومُ التوحيدِ عندَهُم، فإنهم عرَّفُوه بما لا يدل عليه لا لغةً ولا شرعاً.

السادسةُ: أنَّ السنوسيَّ ذكرَ في الشرحِ في الكُفريات التي نشأت عن التَّحسينِ العقليِّ كُفرَ البراهمة[2]، وذكرَ في الكُفرياتِ النَّاشئةِ عن الأخذِ بالظَّواهر كفرَ الثنوية[3].

أما البراهمةُ، فهم فرقةٌ مندثرةٌ لا وجودَ لها، فمن العجبِ أنَّ هؤلاء إذا تطرَّقُوا إلى مسألة التحسين والتقبيح اشتغلُوا بمقارعتهم، مع أن الشبهةَ التي ينقلونَها عنهم في هذه المسألةِ شبهةٌ سخيفة، لا تحتاج إلى تضخيم كُتب الكلام بمناقشتِها، حتى يتوهَّمَ هؤلاء المتأخِّرُون أن قولَ البراهِمَةِ نشأ عن القولِ بالتَّحسينِ والتَّقبيحِ.

---

(١) «أليس الصبح بقريب» (ص ١٨٢).

(٢) «شرح المقدمات» (ص ١١٣).

(٣) «شرح المقدمات» (ص ١١٧).

وبعضُ أئمَّة الأشعريَّةِ -مثل الجويني- أبطلُوا قولَ البراهِمَةِ مع التَّسليمِ بالتَّحسينِ والتَّقبيحِ العقليَّنِ، فلو كان قولُ البراهِمَةِ ناشئاً عن القول بالتحسين والتقبيحِ لم يصحَّ نفيُ الفرعِ إلا مع نفي الأصلِ.

وكذلك الماتريدية[1] -المثبتين للتحسين والتقبيح- ناقشوا قولَ البراهمة دونَ حاجةٍ للالتزام بقولِ الأشاعرَةِ في نفي التحسين والتقبيح.

فليس زعمُ السَّنوسيِّ بأن قَولَ البراهمةِ نشأَ عن القول بالتَّحسينِ والتَّقبيحِ إلا من تشويهَات المُتأخِّرين من الأشعريَّةِ لمقالاتِ النَّاسِ.

أما الثنوية، فقد ذكر أنهم استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، على قولِهم بألوهيَّةِ النور والظلمة، ثم اشتغلَ بتأويلِ الآية حتَّى يردَّ عليهم.

وهذا قولٌ يثيرُ السُّخريةَ بصاحبِه، فهذه الطائفةُ طائفةٌ مجوسيَّةٌ ملحدةٌ لا تؤمِن بالرُّسُل، فكيف يستدلُّون بهذه الآية التي جاءَ بها محمد ﷺ ويكونُ كفرُهم ناتجاً عن أخذهم بظاهرِهَا؟!

وحقيقةُ الأمر أنَّ السنوسيَّ موَّهَ بهذا المثال، ليُثبتَ تُهمته التي اتَّهم بها ظواهرَ الكتاب والسنة؛ فها هم الثنوية وقعوا في شركِهم من أجل أخذِهم بظاهر هذه الآيةِ، فجديرٌ بظواهرِ النُّصوص أن تكونَ في قفصِ الاتِّهامِ، وأن يكونَ الأخذ بها من أصولِ الكُفر والبدَع!

---

(١) انظر كلام أبي المعين النسفي في «تبصرة الأدلة».

والحق أن الثنويةَ لا هم استدلُّوا بهذه الآية، ولا ظاهرُها يدلُّ على ما نسبَهُ إليهم من الاستدلالِ، لكن ذريعتُهُ هذه كالذَّرائع التي يتَّخذُها الغزاة الظلمة إذا أرادوا الاعتداء على بلد، فيقولون لأهله: إن فلاناً منكم فعل كذا وكذا فأنتم أصل البلاء والتهديد لدولتنا، ولا بُدَّ أن تناولُوا أشدَّ العذابِ والنَّكالِ! وهو في واقع الأمر بريءٌ لم يفعل شيئاً!

وبهذه الأمثلة يتبيَّنُ أنَّ الأشعرية وإن كانُوا قد قرَّرُوا أن التكفيرَ حُكمٌ شرعيٌّ، فقد نقض بعضُ أئمَّتِهم أصلَهُم هذا في أكثرِ من موضع، حتى إنَّ بعضَهُم -سيَّما أهلُ التَّعصُّبِ منهُم- يجعلونَ معيارَ التَّكفيرِ والتَّبديعِ موافقةَ أصولهم أو مخالفتَها، كما قال فيهم ابن القيم:

وجعلتم التكفير عين خلافِكُم ... ووفاقُكُم فحقيقةُ الإيمان
فوفاقكم ميزانُ دينِ الله لا ... من جاء بالبُرهانِ والفُرقان
ميزانكم ميزان باغ جاهل ... والعولُ -كلُّ العول- في الميزان
أهون به، ميزانُ جَورٍ عائلٌ ... بيدِ المُطفِّفِ ويلَ ذا الوزَّان
لو كان ثَمَّ حيا وأدنى مسكةٍ ... من دينٍ او علم ومن إيمان
لم تجعلوا آراءكم ميزانَ كفـ ... ـر الناس بالبُهتانِ والعُدوان
هبكم تأوَّلتُم وساغ لكم أيكـ ... ـفرُ من يخالفكم بلا برهان؟!
هذه الوقاحةُ والجراءة والجها ... لةُ ويحكم يا فرقةَ الطُّغيان
الله أكبر ذا عقوبةُ تا ... رك الوحيين للآراءِ والهذيان[1]

---

(١) «الكافية الشافية» الأبيات (٤٣٨٩-٤٣٩٧)، (ص ٢٣٢).



ثم قال:

الكفـــر حـــق الله ثـــم رســـوله بالـــشرع يثبـــتُ لا بقـــولِ فـــلانِ

مـــن كـــان ربُّ العـــالمين وعبـــدُهُ قـــد كفَّـــرَاهُ فـــذاك ذو الكُفـــرَانِ

فهلُـــمَّ ويحكُـــمُ نحـــاكمْكُم إلى الـــ وحيـــين مـــن خـــبرٍ ومـــن قُـــرآنِ

وهنـــاك يُعلَـــمُ أيُّ حزبينـــا عـــلى الكُفـــرانِ حقَّـــاً أو عـــلى الإيـــمانِ[1]

وبالله التوفيق.

(١) «الكافية الشافية» الأبيات (٤٤٤١-٤٤٤٤) (ص ٢٣٤) وأبيات ابن القيم في هذه المسألة طويلة فراجعها (ص ٢٣٢-٢٣٧)، وقد انتقيت منها ما يناسب المقام.



التناقض الخامس والعشرون

في إدخالهم الماتريدية في أهل السنة والجماعة وتبديعهم المعتزلة

الماتريديةُ من أكثرِ الطوائف قُرباً من الأشعريَّة في أصولِ الدين، ومن تكلَّمَ من المتأخرين من الأشعريَّةِ أو الماتريدية في المسائل الخلافيَّةِ بينهما صرَّح بأن الجميعَ أهلُ سُنَّةٍ وجماعة، وأن الخلافَ بينهم في بعض المسائل لا يُخرِجُ أياً من الحزبين عن اسم أهل السنة والجماعة[1].

أما المعتزلةُ: فالأشعريَّةُ مُجمعون على ذمِّهم وتبديعِهم ومن أئمَّتهم من كفَّرهم في بعض المسائل.

وإذا نظرنَا في الخلاف بين المعتزلة والأشعريَّة في بعضِ المسائل التي بدَّع

(١) انظر «عداء الماتريدية» (١/ ٤١٧) وما بعدها، على أن الآمدي لما ذكر الفرقة الناجية قال في «أبكار الأفكار» (٥/ ٩٦): «وهذه الفرقة هي الأشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة، وذلك لأنهم لم يخلطوا أصولهم بشيء من بدع القدرية والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة مما سبق تحقيقه من بدعهم وأقوالهم»، فلم يذكر الماتريدية فيهم، ويمكن تفسير ذلك بما نقله في «عداء الماتريدية» (١/ ٤٣١-٤٣٢) عن بعضهم من أن المتأخرين اصطلحوا على تسمية الفريقين أشاعرة، تغليباً للأشعرية على الماتريدية.

الأشعريَّةُ المعتزلةَ أو كفَّرُوهم من أجلها، ونظرنا في المسائلِ الخلافية بين الأشعرية والماتريدية، وجدنَا أنَّ الأشعرية بدَّعُوا المعتزلة أو كفَّرُوهم في مسائلَ نظيرةٍ لمسائلَ قال الماتريديَّةُ بها، فالحكمُ على المعتزلة بالابتداعِ، وعلى الماتريديَّةِ بالتسنن والاتباعِ -حينئذٍ- تطفيف في الميزان.

وسأبيِّنُ ذلك بمثالين بمشيئتِه تعالى.

أما الأول: فإن أهل السُّنَّةِ والجماعَةِ يثبتون رؤيةَ المؤمنين لله تبارك وتعالى في الآخرةِ، ويثبتونَ أيضاً أنَّ كلام الله تعالى مسموعٌ، والأشعرية يثبتونَ -باللسان- كلا الأمرينِ.

وقد خالف في المسألة الأولى المعتزلةُ، وخالف في المسألة الثانية الماتريديَّةُ، وأهلُ السنة يحكمونَ على الجميع بحكمٍ واحد؛ فيبدِّعون كلا الطائفتين، لا يحكمون على الأولى بالابتداع وعلى الثانية بالاتباعِ.

أما الأشعريةُ، فقد كالوا بمكيالينِ، فحكمُوا على المُعتزلَةِ بالكفرِ أو الابتداع[1]، وجعلوا الماتريديةَ إخوانهم وأهلَ سُنَّةٍ مثلَهم.

قال الرازي في مناظراتِه مع بعض الماتريدية: «مذهبُ أهل ما وراء النهر أن الله تعالى متكلِّمٌ بكلامٍ قديم قائمٍ بذاته منزَّهٍ عن الحرفِ والصَّوتِ -كما هو مذهبُ الأشعري-، إلا أن الفرقَ أن الأشعريَّ يقولُ: ذلك الكلامُ يصحُّ أن

---

(١) قال الجويني -كما في «المعيار المعرب» (١١/ ٢٤٧)-: «وأما التكفير بنفي جواز الرؤية فصرَّح به شيخنا في «الموجز»، وردد القاضي جوابه فيه».

يكونَ مسمُوعاً وأمَّا أبو منصور الماتريديُّ وأتباعُه من أهل ما وراء النهر فإنهم يقولون: إنه يمتنعُ أن يكون ذلك الكلامُ مسموعاً.

فتكلَّمُوا معي في هذه المسألة.

فقلتُ لهم: إنَّ المعتزلة استدلُّوا على امتناعِ الرؤية فقالوا: ثبت بالدليلِ أنَّ الله تعالى ليس بجسمٍ وليس مختصّاً بالجهة والحيِّز وليس له شكلٌ ولا لونٌ، وكلُّ موجود كذلك فإنَّهُ يمتنعُ رؤيتُه، فقلتم في الجواب عنه: لم قلتُم إنَّ الموجود الموصوفَ بهذه الصفات امتنع رؤيته، وبأي دليلٍ عرفتم هذا الامتناع؟

وأنا أقول: كما أنه يستبعدُ سماعُ كلامٍ لا يكونُ حرفاً ولا صوتاً، فكذلك يُستَبَعَدُ رؤية موجودٍ لا يكونُ جسماً ولا حاصلاً من جهةٍ معيَّنةٍ، فإن كان هذا الاستبعادُ مُعتبراً فليكُن مُعتبراً في الموضعينِ، وحينئذٍ نُلزمكم أن تحكموا بامتناعِ رؤيته، وإن كانَ باطلاً في الموضعين فحينئذٍ نُلزمكم أن تحكُموا بأنه لا يمتنعُ سماعُ كلامٍ لا يكونُ حرفاً ولا صوتاً. فانقطعُوا بالكُليَّة، وعَجَزُوا عن الفرقِ، والله أعلم»[١].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: يقالُ للرازي وأصحابِه: ما دامَ القومُ عاجزين عن الفرقِ: فكما أنكم حكمتُم على المعتزلة بالابتداعِ من أجلِ نفيِهم الرؤية، فاحكمُوا على هؤلاء بالابتداعِ لنفيِهم السماعَ، أو تجعلوا الفريقين من أهل السنة، فيصيرُ أهلُ السنة هم المعتزلةُ والأشاعرةُ والماتريدية!! وغيرُ ذلك:

(١) «مناظرات الفخر الرازي» (ص ٥٣)، وانظر: «عداء الماتريدية» (١/ ٤٦٣-٤٦٦).

تناقضٌ جليٌّ.

أما المثال الثاني: فهو أنَّ قول الماتريديَّةِ والمعتزلة في القدر، يكادُ يكُون واحداً، كما صرَّح به شيخٌ من شيوخ الأشعريَّة من المتأخِّرينَ وهو الشيخ مُحمَّد زاهد الكوثري، إذ يقول -في ما نقله عنه صديقُه الشيخ مصطفى صبري-: «إنَّ مذهب المعتزلة القدريَّة الذي انقرضَ رجاله ما زال يعيشُ في هذه المسألة تحتَ اسم الماتُريديَّة»[1].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: يا لله العجب! كيف يكونُ الماتريدية القدريَّةُ من أهل السنة عند هؤلاء الأشاعرةِ، ويكون المعتزلة القدريَّةُ مبتدعةً؟ أم أنَّ التخبُّطَ في منهجِ التلقي والاستدلالِ، أنتج تخبُّطاً في منهج الحكم على المخالفِ والولاءِ والبراءِ؟ والله المستعان.

(١) «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» (٣/ ٣٩٢).

التناقض السادس والعشرون

كيف يكون البيهقي والرازي في حزب واحد؟!

قال شيخُ الإسلام: «الرادُّ على أهل البدعِ مُجاهدٌ، حتَّى كان يحيى بنُ يحيى يقولُ: «الذبُّ عن السُّنَّةِ أفضلُ منَ الجهادِ».

والمجاهدُ قد يكونُ عدلاً في سياستِه وقد لا يكونُ، وقد يكونُ فيه فجورٌ كما قال النبيُّ ﷺ: «**إنَّ الله يؤيِّدُ هذا الدِّينَ بالرَّجُل الفاجر وبأقوامٍ لا خلاق لَهُم**» ولهذا مضتِ السُّنَّةُ بأن يُغزى مع كُلِّ أميرٍ بَراً كان أو فاجراً.

والجهادُ عملٌ مشكورٌ لصاحبِه في الظَّاهرِ لا محالةَ، وهو مع النيَّةِ الحسنة مشكورٌ باطناً وظاهراً، ووجه شُكرِه: نصرُه للسُّنَّةِ والدِّين، فهكذا المُنتصِرُ للإسلامِ والسُّنَّةِ يُشكَرُ على ذلِك من هذا الوجهِ.

فحمدُ الرِّجال عندَ الله ورسُولِه وعبادِه المؤمنين بحسب ما وافقُوا فيه دينَ الله وسُنَّةَ رسولِهِ وشرعَهُ من جميع الأصنافِ، إذ الحمدُ إنَّما يكونُ على الحسَناتِ، والحسناتُ هي ما وافقَ طاعةَ الله ورسُوله من التَّصدِيق بخبرِ الله والطَّاعةِ لأمرِه، وهذا هو السُّنَّةُ.

فمُتكلِّمَةُ أهل الإثباتِ مثلُ الكُلابيَّةِ والكرَّاميَّةِ والأشعرَّيةِ إنَّما قُبِلُوا واتُّبِعُوا واستُحمِدُوا إلى عُمُوم الأُمَّةِ بما أثبتُوه من أُصُول الإيمانِ من إثباتِ الصَّانِع وصفاتِه وإثباتِ النُّبُوةِ والردِّ على الكُفَّارِ من المُشركينَ وأهلِ

الكتابِ وبيانِ تناقُض حُججِهم، وكذلك استُحمِدُوا بما ردُّوه على الجهميَّـةِ والُمعتزلَةِ والرَّافضَةِ والقدريَّـةِ من أنواع المقالاتِ التي يُخالِفُونَ فيها أهلَ السُّنَّـةِ والجماعَةِ.

فحسناتُهُم نوعانِ: إما مُوافَقَةُ أهلِ السُّنَّةِ والحديثِ، وإمَّا الردُّ على من خالف السُّنَّةَ والحديثَ ببيانِ تناقُض حُجَجهم.

ولم يتَّبع أحدٌ مذهبَ الأشعريِّ ونحوِه إلا لأحدِ هذينِ الوصفينِ أو كليهِمَا، وكُلُّ من أحبَّهُ وانتصر له من المُسلِمينَ وعُلمائِهم فإنَّما يُحبُّه وينتصرُ لهُ بذلِك.

فالمصنِّفُ في مناقبِه الدافعُ للطعن واللَّعنِ عنهُ -كالبيهقيِّ والقُشيريِّ أبي القاسِم وابن عساكر الدِّمشقي- إنما يحتجُّونَ لذلك بما يقولُهُ من أقوالِ أهلِ السُّنَّةِ والحديثِ، أو بما ردَّهُ من أقوالِ مُخالِفيهم، لا يحتجُّون له عندَ الأُمَّةِ وعلمائِها وأُمرائِها إلا بهذينِ الوصفينِ، ولولا أَنَّهُ كان من أقربِ بني جنسه إلى ذلِكَ لألحقُوهُ بطبقتِه الذين لم يكونُوا كذلِك، كشيخِه الأوَّل أبي علي وولدِه أبي هاشمٍ.

لكن كان له من مُوافَقَةِ مذهبِ السُّنَّةِ والحديثِ في الصِّفاتِ والقدرِ والإمامةِ والفضائلِ والشَّفاعةِ والحوضِ والصِّراط والميزانِ، وله من الرُّدُود على المُعتزلَةِ والقدريَّةِ والرَّافِضَةِ والجهميَّةِ وبيانِ تناقُضِهم ما أوجَبَ أن يَّمتازَ بذلِكَ عن أولئِك، ويُعرفَ له حقُّه وقدرُه: قد جعل الله لكُلِّ شيء قَدراً.

وبما وافق فيه السُّنَّةَ والحديثَ صار له من القَبُولِ والأتباعِ ما صارَ»[١].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: عنَى شيخُ الإسلامِ رحمَهُ الله بتصنيفِ الحافظِ المؤرِّخ الرَّحالَة أبي القاسم ابنِ عسَاكر رحمه الله تعالى كتابَ تبيينِ كَذبِ المُفتري فيما نُسِب إلى أبي الحسنِ الأشعرِي.

وقد ذكرَ فيه من المُنتَسبينَ إلى الأشعريِّ جماعةً من أئمَّة الحدِيث وكبرائِهم، منهُم: الإمامُ أبو بكرٍ الجُرجانيُّ المعروفُ بالإسماعيليِّ، والحاكمُ أبُو عبدالله بنُ البيع النيسابوريُّ صاحبُ المُستدرك، والحافظُ أبو نُعيمٍ الأصبهانيُّ، والحافظُ أبو ذرٍّ الهرويُّ، والحافظُ أبو بكرٍ البيهقيُّ، والحافظُ الخطيبُ البغداديُّ وغيرُهم، رحمة الله عليهم جميعاً[٢].

ولا يخفى عليك -بعدَ أن قرأتَ كلام شيخِ الإسلام المُتقدِّم- السببُ الذي جعلَ هؤلاءِ الأئمة ينتمُون إلى فرقَة الأشعريِّ.

ورسالةُ البيهقيِّ المشارِ إليها أوردَها الحافظُ ابنُ عساكِر في كتابِه المذكُور ومما قالَهُ فيها: «شيخُنَا أبو الحسنِ الأشعريُّ رحمه الله لم يُحدِث في دينِ الله حدَثاً، ولم يأتِ فيه ببدعَة، بل أخذَ أقاويلَ الصَّحابَةِ والتَّابعينَ ومن بعدَهُم من الأئمَّةِ في أُصُول الدِّين، فنصرَهَا بزيادةِ شرحٍ وتبيينٍ، وأنَّ ما قالُوا في الأُصُول وجاءَ

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٤/ ١٢-١٤) -بتصرف-.

(٢) وإن كان بعض هؤلاء لم يُسلِّم ابن المبرد في رده على ابن عساكر نسبتهم للأشعري، كأبي نعيم والحاكم.

به الشَّرعُ صحيحٌ في العُقُول، خلافَ ما زَعَم أهلُ الأهواءِ من أنَّ بعضَهُ لا يستقيمُ في الآراءِ، فكان في بيانِه تقويةُ ما لم يدل عليه من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، ونصرةُ أقاويلَ من مضى من الأئمَّةِ كأبي حنيفَةَ وسُفيانَ الثَّوريِّ من أهل الكُوفَة، والأوزاعيِّ وغيرِه من أهل الشَّامِ، ومَالِكٍ والشافعيِّ من أهل الحرمينِ، ومن نحا نحوَهُما من الحجازِ وغيرِهَا من سائرِ البلادِ، وكأحمدَ بنِ حنبلٍ وغيرِه من أهلِ الحديثِ، والليثِ بنِ سعدٍ وغيرِه، وأبي عبدِالله مُحمَّدِ بنِ إسماعيلَ البُخاريِّ، وأبي الحَسَن مُسلمِ بنِ الحَجَّاجِ النَّيسابُورِيِّ إمامَي أهلِ الآثارِ وحُفَّاظِ السُّنن التي عليها مدارُ الشَّرعِ رضي الله عنهُم أجمعين».

ثُم قالَ: «وحين كثُرَت المُبتدِعَةُ في هذه الأُمَّة، وترَكُوا ظاهِرَ الكِتَابِ والسُّنَّة، وأنكرُوا ما وردَ به من صفاتِ الله عزَّوجلَّ نحو الحياةِ والقُدرةِ والعلمِ والمشيئةِ والسَّمعِ والبصرِ والكلام، وجحدُوا ما دلا عليهِ من المعراجِ وعذابِ القبرِ والميزانِ، وأنَّ الجنَّةَ والنارَ مخلوقَتَان، وأنَّ أهلَ الإيمان يَخرُجُون من النيرانِ، وما لنبيِّنا ﷺ من الحوضِ والشَّفاعةِ، وما لأهلِ الجنَّةِ من الرُّؤيةِ، وأن الخُلفاءَ الأربعةَ كانوا مُحقِّين فيما قامُوا به من الوِلايةِ، وزعمُوا أنَّ شيئاً من ذلكَ لا يستقيمُ على العقلِ ولا يصحُّ في الرَّأي، أخرجَ الله عزَّ وجلَّ من نسلِ أبي مُوسى الأشعريِّ رضي الله عنه إماماً قامَ بنُصرَة دينِ الله، وجاهدَ بلسانِه وبيانِه من صدَّ عن سبيلِ الله، وزادَ في التبيين لأهلِ اليقين أنَّ ما جاء به الكتابُ والسُّنَّة وماكان عليه سلفُ هذهِ الأُمَّة مُستقيمٌ على العُقُول الصَّحيحةِ

والآراءِ»(١).

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: تضمَّن هذا الكلامُ جُملةً من الأمُورِ تبيِّنُ لكَ السَّبب الذي من أجلِه انتصَر من انتَصرَ من المُحدِّثينَ لمذهبِ الأشعريِّ:

الأولى: أنَّ العقلَ والنَّقلَ لا يتعارضَا خلافاً لما يزعُمُه أهلُ الأهواء.

وأنشدَ ابنُ عساكر لبعضِهم في هذا المعنى:

واعلَـــم بـــأنَّ الأشــــعريَّ ... عــــدوُ أصــــحابِ البــــدعْ

فهـــو المُجيـــدُ الــــذبَّ عــــن ... سُــــننِ الرَّسُــــولِ ومــــا شَرَعْ

---

(١) «تبيين كذب المفتري» (ص ١٠٠-١٠٨)، و هذه الرسالة لها قصة، وذلك أنه في سنة ٤٤٥هـ جرت في نيسابور قاعدة بلاد خرسان فتنة عظيمة، سببها أن الملك طغرلبك أحد ملوك السلاجقة وكان -فيما قاله ابن عساكر- رجلاً سنياً حنفياً، وكان وزيره عميد الملك رجلاً رافضياً خبيثاً، فحسَّن هذا الوزير للسلطان لعن المبتدعة على المنابر، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المنابر، فاتخذ الوزير ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية وصار يقصدهم بالإهانة والأذى والمنع عن الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابة الجامع.

فعندها ضج علماء الأشعرية، فكتب أبو القاسم القشيري إلى علماء المسلمين رسالة أسماها «شكاية أهل السنة لما نالهم من المحنة»، قال السبكي في «طبقاته» (٣/ ٣٩٩): «وقد جالت هذه الرسالة فى البلاد، وانزعجت نفوس أهل العلم منها، وقام كل منهم بحسب قوته، ودخلت بيهق فوقف عليها الحافظ البيهقى ولبى دعوتها وكتب رسالة إلى العميد».

وبعد ذلك تقضت دولة العميد هذا وقتل شر قتلة، بعد أن مات طغرلبك، وتولى ابنه ألب أرسلان، واستوزر ألب أرسلان نظامَ الملك الذي نصر الأشعرية وقربهم وكان له الأثر البالغ في تقوية المذهب الأشعري.

واختَار ما قال الرسُول من الأصُول وما اخترعْ
لكنَّهُ نصب الدليل لمن تسنَّنَ واتَّبعْ
وأبانَ أنَّ العقل لا ينفي الصَّوابَ المُتَّبعْ
من آيةٍ أو سُنَّةٍ كان الرَّسُول بها صَدَعْ[1]

الثانية: أن المبتدِعَةَ الذين قام الأشعريُّ بجهادِهم تركُوا ظواهرَ الكتابِ والسُّنَّة.

الثالثة: أنَّ الإمامَ الأشعريَّ نصر قولَ المُحدِّثين الآنِفِي الذِّكر.

إلا أنَّ هذه الكلامَ المُجمَل لا بُدَّ من مقارنَتِه معَ مذهبِ الأشعريَّةِ المُعتَمَد في كُتُبهم، لا سيَّما إمامِ المُتأخِّرين منهُم أبي عبدِالله الرزايِّ، لنرى إن كانَت هذهِ الأُصُول معمُولاً بها عندَهُم، أو أنها تُنَاقضُ أقوالَهم.

الأصلُ المنهجيُّ الأوَّل الذي خالفَ فيه الرزايُّ البيهقيَّ:

هناكَ قانونٌ كليٌّ اتفق عليه متكلمُو الأشعرية؛ الجوينيُّ والغزاليُّ والرازيُّ ومن تَبِعهم، ولا أطوِّلُ هنا بذكرِ ألفاظِهم في بيانِه، وإنما أكتفِي بكلامِ الفخرِ الرَّازِي لتأخُّرِه عنهُم، ولكونِه إمامَ من بعدَهُ من الأشعريَّة، فتأمَّل ما ستقرأهُ وقارنهُ بكلام البيهقيِّ المتقدِّم.

قال: «اعلم أنَّ الدَّلائلَ القطعيَّة العقليَّة إذا قامت على ثُبُوت شيء، ثُمَّ وجدنَا أدلةً نقليَّةً يشعرُ ظاهِرُها بخلافِ ذلك، فهناكَ لا يخلُو الحالُ من أحدِ

(١) «تبيين كذب المفتري» (ص ١٧٠).



أمورٍ أربعة: إما أن يُّصدَّق مُقتضى العقلِ والمنطق؛ فيلزم تصديقُ النَّقيضَين، وهو مُحالٌ، وإمَّا أن نُّبطلها؛ فيلزمُ تكذيبُ النَّقيضينِ، وهُو مُحالٌ، وإمَّا أن نُّكذِّب الظواهرَ النَّقليَّةَ، ونُصدقَ الظَّواهرَ العقليَّةَ، وإمَّا أن تُصدَّقَ الظواهِرُ النَّقليَّةُ وتُكذَّبَ الظواهرُ العقليَّةُ، وذلك باطلٌ، لأنَّهُ لا يُمكنُنا أن نَّعرِفَ صحَّةَ الظواهرِ النَّقليَّةِ، إلا إذا عرفنَا بالدَّلائل العقليَّةِ إثباتَ الصَّانِع، وصفاتِه، وكيفية دلالةِ المعجزةِ على صدقِ الرَّسُول ﷺ وظهورَ المعجزاتِ على يدِ مُحمَّدٍ ﷺ، ولو صار القدحُ في الدَّلائل العقليَّةِ القطعيَّةِ، صارَ العقلُ مُتَّهماً، غيرَ مقبولِ القَولِ، ولو كان كذلكَ لخرجَ عن أن يَّكُون مقبولَ القولِ في هذه الأُصُولِ.

وإذا لم تثبُت هذهِ الأُصول، خرجَتِ الدَّلائِل النَّقليَّةُ عن كونِهَا مُفيدةً، فثبتَ أنَّ القدحَ في العقل لتصحيحِ النَّقلِ، يُفضي إلى القدحِ في العقلِ والنَّقلِ معاً، وأنَّه باطلٌ.

ولما بَطَلت الأقسامُ الأربعةُ لم يبقَ إلا أن يُّقطع بمقتضى الدَّلائِلِ العقليَّةِ القاطعةِ بأنَّ هذهِ الدَّلائِلَ النَّقليَّةَ إمَّا أن يُّقالَ أنَّها غيرُ صحيحةٍ، أو يقالَ: إنَّها صحيحةٌ، إلا أنَّ المُراد منها غيرُ ظواهِرِها.

ثم إن جوَّزنا التَّأويل: اشتغلنَا على سبيلِ التَّبرُّع بذكرِ تلك التَّأويلاتِ على التَّفصيلِ، وإن لم نجوِّز التأويل فوَّضنا العلمَ بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانُون الكليُّ المرجُوع إليه في جميعِ المُتشابهات»[١].

---

(١) «أساس التقديس» (ص ٢٢٠-٢٢١).



وقد نظم بعضهم هذا القانون بقوله:

إذا ما النقلُ خالفَ حُكم عقلٍ نؤولُه فنكسِبُه رجوعا
لأنَّ العقلَ أصلُ النقل مهما يخالفْ أصلَه، سقَطَا جميعا

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: ألا تَرَى أنَّ تحكيمَ هذا القانُون نظيرُ فعلِ أهلِ الأهواء الذين أخبرَ عنهُم البيهقيُّ؟ وهل يكونُ الرادُّ على هؤلاء الناقضُ لهذا القانُون إلا مُجاهِدَاً يستحقُّ النُّصرةَ والتأييدِ؟

هذا شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ تصدَّى لهذا القانُون، ونقضَه في سفره الشهيرِ درءِ تعارُض العقلِ والنَّقل، فإن كانَ الموجبُ لمدحِ الأشعريِّ أنَّه ردَّ على أهلِ الأهواء زعمَهُم أنَّ بعض ما قالَهُ الصَّحابَةُ والتَّابِعُون لا يستقيمُ في الآرَاء، فابنُ تيميةَ أولى النَّاس بالمدحِ والثَّناء، فعلامَ وقفَ منهُ الأشعريَّةُ موقفَ العداءِ؟!

وقد صرَّحَ البيهقيُّ رحمه الله في موضعٍ آخرَ بأنَّ من يُعولُ على عقلِه ويدعُ النُّصُوص خائضٌ في علمِ الكلام الذي ذمَّهُ السَّلفُ، فقالَ في تفسيرِ قولِ الشَّافعِي: «من ارتدَى بالكلام لم يُفلِح»: «إنَّما يعني كلامَ أهلِ الأهواءِ الذين تركُوا الكتابَ والسنَّةَ، وجعلُوا مُعوَّلهم عقولَهم، وأخذُوا في تسويةِ الكتابِ عليهَا، وحينَ حملَت عليهم السُّنَّة بزيادةِ بيانٍ لنقضِ أقاويلِهم اتَّهمُوا رواتَها، وأعرضُوا عنهَا، فأمَّا أهلُ السُّنَّة فمذهَبُهم في الأُصُول مبنيٌّ على الكتابِ والسُّنَّة، وإنما أخذَ من أخذَ منهُم في العقل إبطَالاً لمذهبِ من زعمَ أنَّهُ غيرُ

مستقيمٍ على العقلِ، وبالله التوفيق»[١].

قال شيخ الإسلام بعدَ أن نَّقل كلامَ البيهقيِّ هذا: «وهذا اتِّفاقٌ من عُلماءِ الأشعريَّةِ مع غيرِهم من الطَّوائِف المُعظِّمين للسَّلفِ على أنَّ الكلامَ المذمُومَ عند السَّلفِ كلامُ من يَتْرُك الكتابَ والسُّنَّةَ ويعوِّلُ في الأصول على عقلِه، فكيف بمن يُعارِض الكتابَ والسُّنَّة بعقلِه؟

وهذا هو الذي قصدنَا إبطالَه، وهو حالُ أتباع صاحبِ الإرشاد الذين وافَقُوا المعتزِلةَ في ذلك، وأمَّا الرازي وأمثالُه فقد زادُوا في ذلِك علَى المُعتَزِلة، فإنَّ المُعتَزِلة لا تقولُ إنَّ الأدلَّةَ السَّمعيَّةَ لا تُفيدُ اليقينَ، بل يقولُون إنَّها تفيدُ اليقينُ ويستدلُّون بها أعظم مما يستدلُّ بها»[٢].

الأصلُ المنهجيُّ الثَّاني الذي خالفَ فيه الرَّزايُّ البيهقيَّ:

صنَّفَ الرازي كتاباً سَمَّاه: أساسَ التَّقديسِ، ردَّ فيه على كتابِ التَّوحيدِ لإمامِ الأئمَّة مُحمَّد بنِ إسحاقَ بنِ خُزيمةَ رحمه الله تعالى، وهذا الإمامُ منزلتُه عندَ أهل الحديث لا تخفَى، فإذا علمتَ أنَّ الرازي كَفَّر هذَا الإمامَ[٣]، لم يعُد لديك شكٌّ في عداوتِه لأهل الحدِيث.

وقد عقدَ الرازيُّ في كتابِهِ هذا فصلاً في كلامٍ كُلِّيٍّ في أخبارِ الآحادِ، وإذا

---

(١) «تبيين كذب المفتري» (ص ٣٤٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٧٤-٢٧٥).

(٣) «أساس التقديس» (ص ٢٦٠).



طالعتَ هذا الفصلَ زادت معرفتُك لمكانَةِ الحديثِ وأهلِه عندَ الرَّازيِّ، ومكانتِه في علمِ الحديث وعندَ أهلِه.

وكان مما قالَهُ فيه: «اشتَهَر فيما بينَ الأُمَّة: أنَّ جماعةً من الملاحِدَة، وضعُوا أخباراً مُنكَرةً، واحتالوا في ترويجِها على المحدِّثين، والمُحدِّثُون لسلامةِ قُلُوبهم ما عرَفُوها، بل قَبِلُوها، وأيُّ مُنكرٍ فوقَ وصفِ الله تعالى بِمَا يقدحُ الإلهيَّةَ، ويُبطلُ الربوبيَّةَ؟ فوجبَ القطعُ في أمثال هذهِ الأخبارِ بأنَّها موضوعة.

وأمَّا البخاريُّ والقشيريُّ فهما ما كانَا عالمين بالغُيوب، بل اجتَهَدَا واحتاطَا بمقدار طاقَتِهما، وأمَّا اعتقادُ أنَّهُما علمَا جميع الأحوالِ الواقِعَةِ في زمانِ الرسول ﷺ إلى زمانِنَا، فذلك لا يقولُه عاقلٌ، وغايةُ ما في البابِ: أنَّا نحسنُ الظَّنَّ بهما، وبالذين رَوَيا عنهُم.

إلا أنَّا إذا شاهدنا خبرَاً مُشتَمِلاً على مُنكرٍ، لا يُمكنُ إسنادُه إلى الرَّسُول ﷺ قطعنا بأنَّه من أوضاعِ الملاحدَةِ، ومن ترويجَاتهم على أولئِكَ المُحدِّثينَ»[1].

قال مُقيِّدُه -عفَا الله عنهُ-: أينَ هذا الكلامُ من كلامِ البيهقيِّ الذي جعلَ الأشعريَّ ناصراً لأقوالِ المحدثين شارِحَاً لها، ومن بينهم الإمامان أبُو عبدِالله مُحَمَّدُ بنُ اسماعيلَ البُخاريُّ وأبُو الحسنِ مُسلمُ بنُ الحجَّاج النَّيسابُوريُّ (إمامَا أهلِ الآثار وحُفَّاظ السُّنَن التي عليها مدارُ الشَّرع رضي الله عنهُمَا).

والحمدُ لله أنَّ الرَّازِي تنزَّل وأحسنَ الظنَّ بهما ولم يُخرِجهُما من الملَّةِ كما

(١) «أساس التقديس» (ص ٢١٧-٢١٨).



أخرجَ ابنَ خُزيمة!

ثم إن كانَ هؤلاء المُحدِّثُون بهذِه الدرجَةِ من الحَماقَةِ والسَّذاجَة، فعلامَ ينصُر الأشعريُّ أقوالَهُم ويشرَحُها؟ أما كان له أن يَّقف منهُم موقفاً يُوبِّخُهم فيه على حَمَاقتِهِم وسذاجَتِهم وضرَرِهم على الأُمَّة؟

ويلزم الأشعريَّةَ من هذا التَّناقُض أحدُ أمرين:

الأول: أن يُخرِجُوا البيهقيَّ وأمثالَه من المُحدِّثين من حزبِهم، إذ أُصُوله في التلقي والاستدلال مُناقِضَةٌ لأُصُولِهم.

الثاني: أن يُخرِجُوا الرَّزاي وأمثاله من المُتكلِّمين، إذ هُم أعداءُ للمُحدِّثين، فكيف يكونُ الجميعُ أشعريين؟

ولا ريبَ أنَّ الأشعريَّة لا يعتمِدُون على شيءٍ من كلامِ البيهَقِيِّ وأمثالِه، بل مُعوَّلُهم على أولئكِ المُتكلِّمين الذين أسَّسُوا بُنيان المذهبِ وشَيَّدُوا أركانَه، وإن كُنتَ في شكٍّ من ذلك فانظُر كُتُب الأشعريَّةِ في أُصُول الدِّين التي يعتَمِدُون عليها، هل فيها اعتمادٌ لقولِ مُحدِّثٍ واحدٍ ممن انتسب إلى الأشعريِّ؟

فإن قلتَ: وما شأنُ هؤلاءِ المُحدِّثين بهذِه المضايق؟ وأين محَلُّهم من العُلُوم العقليَّةِ حتى تصيرَ أقوالُهم كالحقَائق؟

فأقولُ: هبْ أنَّ الأمرَ كذلك، فثمَّة مسائلُ في أصولِ الدين مدخلُ النَّقلِ فيها أكبرُ من مدخلِ العقلِ، بحيثُ يكونُ مُقتضَى المنهجِ العلميِّ أن تُعتمد أقوالُ أهل النَّقل والآثار لا أقوالُ النُّظَّار والمُتكلِّمين.



وخُذ مسألةَ الإيمان مِثالاً على ذلك، فمعرفَةُ حقيقةِ الإيمان لا مَدخلَ للعقل فيها، فلماذا لم يُعوِّل الأشعريةُ على كلام مُحدِّثيهم؟

فهذَا أبُو المعالي الجُويني ينقلُ قولَ أصحابِ الحدِيث في أنَّ الإيمانَ معرفةٌ بالجَنان وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركانِ، ثُمَّ يُصرِّحُ بخلافِه[1].

وهذا يهون إذا قارنته بقول الآمدي: «... وبهذا أيضاً يتبيَّنُ فسادُ قولِ الحشوِيَّةِ أنَّ الإيمان هو التَّصديقُ بالجَنان، والإقرارُ باللِّسان، والعملُ بالأركان»[2].

فهل بقي لأهل الحديث مكانةٌ عند الأشعريَّةِ بعد نبز هذا الإمامِ منهُم إيَّاهم بالحشويَّة؟!

وإذا تبيَّن لك هذا عرفتَ أن وصفَ التسنُّنِ والعلمِ بالحديث الذي اتَّصفَ به من انتسَب من المحدثين للأشعريِّ، لا تأثيرَ لهُ في المذهب البتَّة، بل هَؤلاء المحدِّثُون لا تُذكَرُ أسماؤُهم إلا عندَ التكثُّر، ولإيهام الغِرِّ فضلَ المذهب بانتسَابِ الأفاضِل إليه.

ورغمَ هذا كُلِّه، فإنَّ انتسابَ الأفاضِل لحزبِ الأشعريِّ يبقى خيطاً

---

(١) «الإرشاد» (ص ٣٩٦)، وهكذا عزاه الأنصاري شارح الإرشاد إلى الإمام مالك ومعظم السلف، ولذلك عد ابن تيمية هذا اعترافاً بجرأتهم على مخالفة السلف والأئمة وأهل الحديث مع علمهم بكلامهم، انظر: «التسعينية» (٢/ ٦٦٠-٦٦١).

(٢) «غاية المرام» (ص ٣١١)، كما نقله عنه في «الأشاعرة عرض ونقض».

يمكن للسُّنِّيِّ أن يتمسَّك به عند جدِالِهم ودعوتِهم إلى الحقِّ، وهذا ما فعلَهُ شيخُ الإسلام في الفتوى الحَمَوية، حيث حشَدَ أقوال أفاضلٍ انتسبُوا للأشعريِّ في مسألةِ العلوِّ والصفاتِ الخبرية، ليكون ذلك ذريعةً يُرجى لمن تذرَّع بها الهدايةُ[1].

(١) «مجموع الفتاوى» (٥/ ١٠٠).





قائمة المراجع

١- أبكار الأفكار: لأبي الحسن الآمدي (ت: ٦٣١)، تحقيق الدكتور أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

٢- إحكام الأحكام: لأبي الحسن الآمدي، دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٣هـ.

٣- إحياء علوم الدين: لأبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة ببيروت.

٤- الأربعين في أصول الدين: للفخر الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل ببيروت ٢٠٠٤م.

٥- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: لأبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وآخر، مكتبة الخانجي بمصر ١٣٦٩هـ.

٦- أساس التقديس: للفخر الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتب الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٤٠٦هـ.

٧- الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: لأبي عبدالله القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، دار الصحابة للتراث بطنطا، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٨- الإشارة في أصول الكلام: للفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق محمد صبحي العايدي وشريكه، طباعة مركز نور العلوم للبحوث والدراسات بِعمّان، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٩- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت: ١٣٨٩هـ)، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٠- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: لأبي بكر البيهقي، تحقيق أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١١- الاقتصاد في الاعتقاد: لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

١٢- أليس الصبح بقريب: للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

١٣- الآمدي وآراؤه الكلامية: للدكتور حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٤- الانتصار في الرد على القدرية المعتزلة الأشرار: للشيخ يحيى بن أبي الخير

العمراني، من منشورات عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة رقم (٢٧)، طبع أضواء السلف ١٤١٩هـ.

١٥- الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: لأبي بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة.

١٦- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: لابن تيمية، مجموعة من المحققين، من منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤٢٦هـ.

١٧- تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة الدينوري (ت: ٢٢٧هـ)، دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٧هـ.

١٨- تبصرة الأدلة: لأبي المعين النسفي (ت: ٥٠٨)، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٠-١٩٩٣م.

١٩- التبصير في معالم الدين: للإمام محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق علي بن عبدالعزيز الشبل، دار العاصمة للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٠- تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري: لأبي القاسم ابن عساكر، مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧هـ.

٢١- التحرير والتنوير: للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر

في تونس.

٢٢- تحفة المريد على جوهرة التوحيد: للبيجوري، تحقيق علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٣- التسعينية: لابن تيمية، تحقيق ودراسة الدكتور محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٤- التمهيد: لأبي بكر الباقلاني، تحقيق ريتشارد يوسف مكارثي، من منشورات جامعة الحكمة في بغداد، نشر المكتبة الشرقية ببيروت ١٩٥٧م.

٢٥- تنزيه السنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلالة والكفرن، للشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي، دار الصميعي للنشر والتوزيع بالرياض ١٤١٣هـ.

٢٦- التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل: للشيخ عبدالرحمن المعلمي اليماني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٢٧- تهافت التهافت: لأبي الوليد ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى ١٩٦٤م.

٢٨- تهافت الفلاسفة: لأبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة.

٢٩- توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (شرح نونية ابن القيم): للشيخ أحمد بن إبراهيم بن عيسى، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.

٣٠- جامع العلوم والحكم: لابن رجب الحنبلي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.

٣١- الحجة في بيان المحجة وشرح اعتقاد أهل السنة: لقوام السنة الأصفهاني، تحقيق الدكتور محمد أبو رحيم وآخر، دار الراية للنشر والتوزيع.

٣٢- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل: للإمام البخاري، تحقيق ودراسة فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٣٣- درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح: لنجم الدين الطوفي (ت: ٧١٦هـ)، تحقيق أيمن شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ١٤٢٥هـ.

٣٤- درء تعارض العقل والنقل: لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

٣٥- رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة: لعبدالغني النابلسي، دار الكتب العلمية ببيروت.



٣٦- الرد على الجهمية: للإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، خرج أحاديثه بدر البدر، الدار السلفية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٣٧- الرسالة التسعينية في الأصول الدينية: لصفي الدين الهندي، اعتنى بها جلال علي عامر وآخر.

٣٨- رسالة السجزي لأهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: لأبي نصر السجزي، تحقيق ودراسة محمد باكريم باعبدالله، دار الراية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣٩- رسالة أهل الثغر: لأبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد السيد الجليند، دار اللواء للنشر والتوزيع بالرياض.

٤٠- رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها: لبهاء الدين الإخميمي (ت: ٧٦٤هـ)، تحقيق سعيد فودة ١٩٩٨م.

٤١- رسالة قصيرة في فضل شيخ الإسلام ابن تيمية: لعبدالله بن حامد الشافعي، تحقيق محمد بن إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٤٢- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل: لأبي الحسنات اللكنوي (ت: ١٣٠٤هـ)، تحقيق وتعليق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

٤٣- روضة المحبين ونزهة المشتاقين: لابن القيم، دار الكتب العلمية

ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ.

٤٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للإمام أبي قاسم اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، تحقيق نشأت كمال المصري، دار البصيرة بالاسكندرية.

٤٥- شرح الأصبهانية: لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٤٦- شرح الخريدة البهية: لأحمد الدردير، تصحيح حسين عبدالرحيم مكي، دار ومكتبة الهلال ببيروت.

٤٧- شرح العقيدة التدمرية: للشيخ عبدالرحمن البراك، إعداد عبدالرحمن السديس، دار التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٤٨- شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز الحنفي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

٤٩- شرح العقيدة الواسطية: للشيخ محمد الصالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة ١٤١٩هـ.

٥٠- شرح المعالم في أصول الدين: لشرف الدين التلمساني (ت: ٦٥٨هـ)، تحقيق نزار حمادي، دار الفتح للدراسات بعمَّان ٢٠١٠م.

٥١- شرح المقدمات: لأبي عبدالله السنوسي (ت: ٨٩٥هـ)، تحقيق نزار حمادي، دار المعارف ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٥٢- الصفدية: لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ١٤٠٦هـ.

٥٣- طبقات الشافعية الكبرى: للإمام تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١ ه)، تحقيق الدكتور محمود الطناحي وآخر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٥٤- عداء الماتريدية للعقيدة السلفية: للشمس السلفي الأفغاني، مكتبة الصديق بالطائف، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٥٥- العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية: لابن عبدالهادي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي ببيروت.

٥٦- العقيدة النظامية: لأبي المعالي الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري.

٥٧- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ: للشيخ صالح بن المهدي المقبلي (ت: ١١٠٨ ه)، اعتنى به وليد الربيعي، مكتبة الجيل الجديد بصنعاء، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٥٨- العلو للعلي الغفار: لأبي عبدالله الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق عبدالله بن صالح البراك، دار الوطن بالرياض ١٤٢٠هـ.

٥٩- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: لمحمد صالح الزركان، دار الفكر.

٦٠- قانون التأويل: لأبي حامد الغزالي، تعليق محمود بيجو، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٦١- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، للدكتور

عبدالرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن بالرياض، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٦٢- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية المعروفة بنونية ابن القيم: لابن القيم قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق وتعليق محمد العريفي ومن معه، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٦٣- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: لأبي القاسم الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ

٦٤- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: لأبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤ ه)، دار الكتب العلمية ببيروت ٢٠٠٠م.

٦٥- مجموع الفتاوى: لابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية.

٦٦- المحصول: للفخر الرازي، دارسة وتحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

٦٧- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: لابن القيم، اختصار الموصلي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٦٨- مدارج السالكين: لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر.

٦٩- المسامرة بشرح المسايرة: لابن أبي الشريف (ت: ٩٠٦هـ، المكتبة



التجارية بالقاهرة.

٧٠- المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية: جمع بسام الجابي، دار ابن حزم ببيروت ٢٠٠٣م.

٧١- المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

٧٢- مشكل الحديث وبيانه: لأبي بكر ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ)، عالم الكتب ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.

٧٣- معيار العلم: لأبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

٧٤- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب: لأبي العباس الونشريسي (ت: ٩١٤هـ)، تحقيق جماعة بإشراف الدكتور محمد حجي، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية ١٤٠١هـ.

٧٥- مفاتيح الغيب (تفسير الرازي): للفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

٧٦- مفتاح دار السعادة: لابن القيم، دار ابن عفان للنشر والتوزيع بالخُبَر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٧٧- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح،

مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٧٨- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر: للفخر الرازي، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق ببيروت.

٧٩- المناظرة في القرآن العظيم: لابن قدامة المقدسي.

٨٠- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية: لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٨١- المواقف في علم الكلام: لعضد الدين الإيجي، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٨٢- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: للشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.

٨٣- النبوات: لابن تيمية، تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن صالح الطويان، من منشورات عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة رقم (٣١)، طبع أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٨٤- نفائس الأصول في شرح المحصول: لشهاب الدين القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، دراسة وتحقيق عادل عبدالموجود وآخر، مكتبة نزار مصطفى الباز بمصر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٨٥- نهاية المطلب في دراية المذهب: لأبي المعالي الجويني، تحقيق الدكتور

عبدالعظيم الديب، دار المنهاج للنشر والتوزيع بجدَّة، الطبعة الثالثة ١٤٣٢هـ.





قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com